DIE PHILOSOPHIE

Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT
DARMSTADT

V/k

KARL-HEINZ LEMBECK

EINFÜHRUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGISCHE PHILOSOPHIE

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT
DARMSTADT

Einbandgestaltung: Neil McBeath, Stuttgart.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Lembeck, Karl-Heinz:
Einführung in die phänomenologische Philosophie /
Karl-Heinz Lembeck. – Darmstadt: Wiss. Buchges.,
1994
ISBN 3-534-09024-1

Bestellnummer 09024-1

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Offsetpapier
Satz: Setzerei Gutowski, Weiterstadt
Druck und Einband: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Printed in Germany
Schrift: Linotype Garamond, 9.5/11

ISSN 0174-0997
ISBN 3-534-09024-1

INHALT

VORWORT

Die folgende Einführung kann aufgrund ihres beschränkten Umfangs naturgemäß nur eine Skizze der phänomenologischen Philosophie entwerfen. Dies trifft insbesondere auf die Darstellung der verschiedenen Rezeptions- und Applikationsvarianten des Husserlschen „Originalprogramms" zu, die hier daher auch nur paradigmatisch und entsprechend selektiv vorgestellt werden. Wo immer es dem Buch jedoch gelingt, den Leser zu motivieren, diese Skizzen eigenständig weiterzuzeichnen, hat es seine Aufgabe erfüllt. Hilfestellung dazu möge vor allem die weiterführende Literaturauswahl bieten, die im Anhang vermerkt ist.

Für ihre Hilfe bei den Korrekturen möchte ich an dieser Stelle Frau Julia Jonas, stud. phil., ganz herzlich danken.

Das Philosophieverständnis, von dem die folgenden Ausführungen getragen sind, verdanke ich in den wesentlichen Zügen meinem akademischen Lehrer Professor Ernst Wolfgang Orth. In Dankbarkeit für seine langjährige Unterstützung möchte ich ihm dieses Buch widmen.

Trier, im September 1993 K.-H. Lembeck

A. VORPHÄNOMENOLOGISCHES

> Nicht überreden möchte ich – auch nicht mit Bildern –, sondern erinnern, jeden an seine höchst eigene erzählende Müdigkeit. Und deren Anschaulichkeit kommt schon noch ...

> So wie das Ding im Augenblick sich zeigt, so *ist* es nicht nur, so *soll* es auch sein.[1]

§ 1. Bemerkungen über Aufgabe und Aufbau des Buches

„In Kürze und doch verständlich heute zu sagen, was Phänomenologie ist und will, wird zwar von vielen Seiten gewünscht, ist aber derzeit wohl kaum möglich." Trifft dieses Urteil, das Alexander Pfänder 1921 (166f.) geäußert hat, noch immer zu, oder hat der Versuch einer Einführung in die phänomenologische Philosophie inzwischen, mehr als 70 Jahre später, bessere Aussichten auf Erfolg? Manches spricht dafür, anderes aber auch dagegen.

Dafür spricht etwa die Tatsache, daß zumindest die Arbeit des Begründers der Phänomenologie, Edmund Husserl (1859–1938), für uns mittlerweile in eine doch merkliche historische Distanz gerückt ist, was für eine sachliche Übersicht förderlich, wenn nicht gar notwendig zu sein scheint. Und auch der Umstand, daß heute von einer systematischen Involvierung in eine „phänomenologische Bewegung", wie dies für Pfänder unmittelbar der Fall war, nur noch schwerlich die Rede sein kann, läßt für die Möglichkeit einer halbwegs konsistenten Darstellung der Phänomenologie hoffen.

Andererseits: *die* Phänomenologie hat es nie gegeben und gibt es heute schon gar nicht. Und so spricht gegen eine einfache Explikation dessen, was Phänomenologie besagt, die Vielfalt der Entwicklungslinien, die bereits früh vom ursprünglichen Bestand der Husserlschen Philosophie ausgegangen sind. Sie repräsentieren mit ihren ontologi-

[1] Diese und alle folgenden Mottos sind Peter Handkes ›Versuchen‹ über ›die Müdigkeit‹, über ›die Jukebox‹ und über ›den geglückten Tag‹ entnommen (Frankfurt a.M. 1989, 1990, 1991).

schen, hermeneutischen, existentialistischen oder strukturalistischen Motivverschmelzungen weitestgehend den gegenwärtigen Stand phänomenologischer Forschungen. Die damit einhergehende Unübersichtlichkeit droht aber mehr denn je, das Wesen der phänomenologischen Philosophie in diffuse Beliebigkeit aufzulösen. Hier gilt es, sachlich differente Konzeptionen klar voneinander zu unterscheiden und ihren je eigenen Bedeutsamkeiten gemäß zu würdigen.

Doch bereits im Werk Husserls selbst findet sich solche Vielfalt angelegt; zu Recht ist diesbezüglich von „Phasen" (Biemel 1959) und entsprechenden Forschungsrichtungen die Rede. Daß Husserl sich nicht zur Formulierung einer präzisen phänomenologischen Lehre hat entschließen können, daß er vielmehr die Mehrzahl seiner Werke als immer wieder neue „Einleitungen" oder „Einführungen" in die Phänomenologie konzipiert hat und daß er sich schließlich mit einer Art methodologischem Arbeitskonzept für die Phänomenologie begnügen mußte, hat nicht dazu beigetragen, der phänomenologischen Bewegung eine schulmäßige Plattform zu verschaffen, die ihre Einheitlichkeit hätte gewährleisten können.

Der Versuch einer Einführung in die phänomenologische Philosophie hat diesem Umstand einer sowohl sachlichen wie historischen Unübersichtlichkeit Rechnung zu tragen. Er muß deshalb, gewissermaßen aus strategischen Gründen, zwischen dem programmatischen Ursprung einer unter dem Titel Phänomenologie firmierenden Weise des Philosophierens bei Husserl und ihren diversen Rezeptionsvarianten strikt unterscheiden. Damit soll jedoch nicht unterstellt werden, allein Husserl habe einen originalen Phänomenologiebegriff für sich reserviert, von welchem alle anderen nur mehr oder weniger mangelhafte Derivate darstellten. Denn das würde bedeuten, Husserl in die Isolation eines „philosophischen Eremiten" zu drängen, in der er sich persönlich vielleicht sah (Husserl 1968, 79), die jedoch weder seine geistesgeschichtliche Stellung noch die Intention phänomenologischer Philosophie überhaupt zutreffend beschreibt. Vielmehr ist er als Repräsentant eines Denkens, das für die typische Umbruchsituation im Philosophieverständnis des 19. und frühen 20. Jahrhunderts steht, auch noch für ein Verständnis der Gegenwartsphilosophie von kaum zu überschätzender Bedeutung. Und erst auf diesem Hintergrund gewinnen schließlich die eigentümlichen Motivverschiebungen in der nachhusserlschen Phänomenologie in Deutschland oder auch in Frankreich eine charakteristische Kontur.

Die Geschichte dieser Motivverschiebungen sollte daher auch nur bedingt als Geschichte von „Häresien" verstanden werden (Ricœur 1953, 836). Häresien setzen eine Orthodoxie voraus, von welcher man auch mit Blick auf ein phänomenologisches „Originalprogramm" nicht sprechen sollte. Wenn Husserl in den folgenden Ausführungen gegen seine Nachfolger abgegrenzt wird, dann vielmehr deshalb, um am Ort dieser Grenze ihre je spezifische Nähe wie auch eigentümliche Distanz zu ihm aufzuweisen. Denn die Vertreter der phänomenologischen Bewegung erweisen sich allesamt als bemerkenswert eigenständige Denker und keineswegs als schlichte Epigonen des „Meisters". Was sie zur „Bewegung" eint, ist weder eine Lehre noch ein Lehrer, sondern eine für die Phänomenologie charakteristische *Einstellung* gegenüber den sachlichen Problemen der Philosophie.[2] Der Vielfalt der Probleme und Problemlösungsmodelle gemäß, präsentiert sich diese Einstellung jedoch in den unterschiedlichsten Formen. Schon dieser Umstand indiziert ein wesentliches Selbstverständnis der phänomenologischen Philosophie: daß ihre Botschaft nicht an bestimmte Personen, an charismatische Führer gebunden sein will, daß sie vielmehr eine „Arbeitsphilosophie" sein soll, die „nur in der Arbeitsgemeinschaft der Philosophen" zu verwirklichen ist (VI, 439)[3]. Die anschließende Darstellung möchte dieses Selbstverständnis ernst nehmen; sie sieht sich daher aufgefordert, die Entwicklung der Phänomenologie primär anhand von Sachthemen zu verfolgen und die mit ihnen verbundenen Namen erst in zweiter Linie zu ergänzen.

Das Konzept eines thematisch orientierten Aufbaus der Darstellung bietet sich für eine Einführung in die phänomenologische Philosophie vor allem auch deshalb an, weil es hier nicht um eine Geschichte phänomenologisch orientierter Denker gehen soll – wenngleich man der Entwicklung sachlicher Forschung natürlich nicht ohne Rücksicht auf historische Zusammenhänge nach-denken kann. Auch ist Phänomenologie keine Disziplin- oder Schulbezeichnung, die vornehmlich von ihren Mitgliedern, Verfechtern oder Opponenten lebte. Streng genommen verträgt Phänomenologie als Name für eine spezifische Weise philosophischen Arbeitens nicht einmal einen bestimmten Artikel. Weil es *die* Phänomenologie nämlich nie gab, weder historisch noch sachlich, kann man in sie auch nicht einführen. Worum allein es hier also gehen kann, ist der Versuch einer Veranschaulichung jener philosophischen

[2] Vgl. Scheler, SGW X, 379f.

[3] Belege, die im Text nur mit römischer Bandangabe und arabischer Seitenzahl notiert sind, beziehen sich ausschließlich auf die ›Gesammelten Werke‹ Husserls, Husserliana, Den Haag/Dordrecht 1950ff. (bisher 28 Bände; siehe Literaturverzeichnis).

Einstellung, die das phänomenologische Philosophieren näherhin charakterisiert. Solche Einstellung jedoch hat – und das ist selbst bereits eine phänomenologische Feststellung – immer auch ein thematisches Gegenüber, ein Woraufhin-sie-Einstellung-ist. Und auch umgekehrt sind solche Forschungsfelder von der Weise ihrer Bearbeitung nicht unabhängig; vielmehr spricht sogar einiges dafür, daß sie *als* mögliche Forschungsfelder durch eine ihnen gemäße Art und Weise des Zugriffs, durch eine bestimmte Form von Fragestellung und Blickrichtung erst eigentlich *entdeckt* werden. Und eben dies ist tatsächlich der wohl bemerkenswerteste Anspruch, der mit der phänomenologischen Einstellung verbunden ist: daß sie die ihr korrelierende „Sache" als eine bislang noch keiner Einstellung entsprechende und daher noch gänzlich unthematisierte Sache entdeckt zu haben beansprucht – um sie nunmehr offenlegen zu können.

Folgende Ausführungen sind daher nur insoweit am historischen Entdeckungszusammenhang orientiert, als Husserls Phänomenologiebegriff gewissermaßen zum „Prüfstein" der Möglichkeit phänomenologischen Philosophierens genommen wird. Sein „Originalprogramm" liefert die Folie auch für darüber hinausgehende thematische Verschiebungen. Die folgenden Darstellungen sind daher eher von einer topologischen als genealogischen Absicht geleitet. Gerechtfertigt wird dieses Verfahren insbesondere dadurch, daß die einschlägige Forschung inzwischen mehr und mehr zu der Überzeugung gelangt ist, daß in Husserls Werk eine Vielzahl jener Facetten bereits angelegt ist, welche Phänomenologie heute zu einem gelegentlich allzu schillernden Schlagwort haben werden lassen. Diese Einsicht wurde erst aufgrund der Gesamtausgabe der Husserlschen Werke und vor allem seines Nachlasses möglich. Wenn die Orientierung am Originalprogramm zwar keiner wie immer gearteten Husserl-Orthodoxie, keiner Dogmatisierung des Phänomenologieverständnisses das Wort reden will, so erlaubt sie aber vielleicht doch, die schlagwörtliche Unverbindlichkeit, die angeblich Phänomenologisches heutzutage in allen möglichen Arten des Philosophierens zu entdecken glaubt, ein wenig zurechtzurücken.

Wenn also zumindest das Recht dieses Anspruches verständlich würde, hätte eine Einführung in die phänomenologische Philosophie eine wichtige Aufgabe erfüllt. Was sie hingegen nicht leisten will, weil sie es nicht leisten kann, ist eine propädeutische Grundlegung von Phänomenologie, wie sie ja bereits Husserl in seinen diversen ›Einführungen‹ – wohl vergeblich – zu geben versucht hat. Doch „richtiges" phänomenologisches Philosophieren ist offenbar vom Gelingen solcher Propädeutik ohnehin nicht abhängig. Wie Karl Jaspers (1951, 327) berichtet, habe Husserl ihm gegenüber auf die Frage, was denn nun eigentlich Phänomenologie sei, selber eingeräumt: „Sie brauchen nicht zu wissen, was es ist, wenn sie es richtig tun."

Damit nun nicht auch dem Leser solch problematische Anweisung zur Maxime wird, weil sich die Lektüre allzu aufwendig gestaltet, seien sogleich einige Hinweise zu Aufbau und Form der folgenden Ausführungen vorangeschickt: Um die Lesbarkeit des Textes nicht über Gebühr zu beeinträchtigen, wurden Zitationen, Belege und Literaturapparat auf ein unverzichtbares Minimum reduziert. Begleitende und/oder vertiefende Literatur zu den einzelnen Paragraphen ist in einer Auswahl am Ende des Bandes notiert. Diese Auswahl ist angesichts der großen Fülle phänomenologisch relevanter Literatur notwendigerweise nach subjektiven Schwerpunkten gewichtet. Belege zur Quellenliteratur sind häufig an einschlägigen Stellen im Text in gesammelter Form angegeben. Eine Übersicht über die verwendeten Abkürzungen ist ebenfalls am Ende des Bandes zu finden. Das generelle Literaturverzeichnis schließlich beschränkt sich auf die auch im Text notierten Arbeiten.

§ 2. Philosophie als Arbeit am Tatsächlichen

Der Titel Phänomenologie ist keine originäre Neuschöpfung; Husserl greift ihn aus der philosophischen Diskussion seiner Zeit auf. Begriffsgeschichtliche Untersuchungen zu den Wurzeln dieses Begriffs sind aber nicht sehr ergiebig, obwohl seine Verwendung mindestens bis ins 18. Jahrhundert zurückreicht. Das Adjektiv „phänomenologisch" taucht nachweislich schon 1762 bei dem schwäbischen Theosophen Friedrich Chr. Oetinger (1702–1782) auf. Als Substantiv wird das Wort zur selben Zeit von Johann Heinr. Lambert (1728–1777) verwendet. Der Terminus ist aber vermutlich noch älter, wenngleich ihm eine spezifische Bedeutung vorher kaum zuzuschreiben sein dürfte. Doch unmittelbare Bezugnahmen Husserls auf einschlägige Traditionen dieser Art fehlen ohnehin. Das läßt sich auch damit erklären, daß der Begriff gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine in Wissenschaften und Philosophie recht breite Konjunktur erlangt hatte, so daß Husserl ihn hier nur wie beiläufig aufgreifen konnte, ohne genötigt zu sein, seine Verwendung eigens zu rechtfertigen. Dennoch lassen sich einige Grundlinien der phänomenologischen Philosophie auf Motive zurückführen, die auch im Phänomenologiebegriff des 19. Jahrhunderts eine dominierende Rolle spielten.

Hier ist zuerst auf Hegels Idee einer *Phänomenologie des Geistes* hin-

zuweisen, die im philosophischen Bewußtsein der Zeit „diesem Namen das Bürgerrecht gegeben hat“ (Erdmann 1846, 65). Die von Hegel selbst eingeräumte Doppelfunktion der Phänomenologie, sowohl ein erster Teil der Geist-Philosophie als auch eine „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ zu sein, die „darin, daß sie auftritt“, „selbst eine Erscheinung“ ist (1807, 66 ff.), eröffnete den Weg, auch noch über den vieldiskutierten Niedergang des spekulativen Idealismus hinaus den Titel Phänomenologie in legitimer Weise für die Bewältigung typisch nachhegelscher Probleme der Philosophie fruchtbar zu machen.

Erfahrung und Erscheinung

Die Lage der Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist durch mehrere Umstände geprägt, die hier nennenswert sind. Zunächst folgt aus dem Scheitern der spekulativen Ambitionen der Geist-Philosophie Hegels generell eine Desillusionierung über die Möglichkeiten philosophischer Erkenntnis. Der Versuch, die kritische Philosophie Kants durch eine neuerliche Rechtfertigung der theoretischen Ansprüche der vorkantischen Spekulation zu überwinden, versetzt der Metaphysik im Jahrhundert der positiven Wissenschaften nun offenbar den endgültigen Todesstoß. Dieser Verlust des metaphysischen Rückhalts philosophischer Erkenntnis geht mit immensen Fortschritten der naturwissenschaftlichen Forschung parallel. Die Folge ist eine zunehmende Tendenz zur Orientierung am Forschungsstandard der empirischen Wissenschaften. Allenthalben gewinnt der Naturalismus die Oberhand. Insbesondere die Psychologie, aber auch die Geisteswissenschaften und schließlich sogar die Philosophie verfallen einem nur wenig reflektierten Sinn fürs Faktische. Ob in der Natur, in der Geschichte oder gar in der „Seele“ des Menschen – stets geht es nur um die möglichst unvoreingenommene, konkrete Gegebenheiten beschreibende und Erscheinungen rubrizierende Analyse, deren unmittelbarer Zweck die praktische Einflußnahme und die fortschrittliche Gestaltung der Wirklichkeit sein soll. Die pure Phänomenalität des Tatsächlichen – sie steht direkt und unbezweifelbar vor Augen. Erkenntnisfortschritt ist daher gleichbedeutend mit der Fähigkeit, den Erscheinungen Ordnungsgefüge zu substituieren, die es erlauben, die phänomenale Totalität der Welt in Erscheinungskreise aufzuteilen, denen mittelfristig stabile Welt-Anschauungen entsprechen können. Diese auf das pragmatische Orientierungsbedürfnis abgestellte Aufgabe hat den zweifelhaften Vorzug, sich um den ontologischen Status der von ihr festzustellenden Gegenstände nicht bekümmern zu müssen (vgl. Orth 1984a und 1984b).

Solcher am bloß Augenscheinlichen orientierter theoretischer Aktivismus führt unmittelbar in eine empfindliche Krise, die nicht so sehr die Natur- als vielmehr die Geisteswissenschaften betrifft. Paradigmatisch steht dafür die Diskussion um das Selbstverständnis der Geschichtswissenschaft angesichts der Gefahr ihrer drohenden Auflösung in Sozialstatistik und empirische Psychologie. Die vielbeklagte Krisis des Historismus ist Ausdruck dieser Problemlage. Sie ist aber auch Ausdruck einer beginnenden Suche nach Antworten auf die zentrale Frage nach der Bedeutung philosophischer Forschung angesichts naturalistischer Monismen und historistischer Relativismen. Die Dramatik dieser Suche wird vor allem in Anbetracht einer Vielzahl kulturpessimistischer, skeptizistischer oder gar nihilistischer Antworten anschaulich (vgl. Lieber 1974). Die Frage lautet: Wie muß Philosophie beschaffen sein, um in dieser geistesgeschichtlichen Lage drohender Selbstauflösung eine ihr eigene Legitimität bewahren zu können, ohne sich dabei jedoch in bloß musealer Selbstverwaltung zu erschöpfen oder nur die „Eule der Minerva“ der Einzelwissenschaften (Scheler, SGW I, 202) zu sein? Die Phänomenologie ist aus einer Reihe solcher Antwortversuche erwachsen.

Mit Hegels Verständnis der Phänomenologie als einer „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ sind bereits Stichworte gegeben, die auch für die postspekulative Philosophie noch als Leitbegriffe dienen konnten.

1. Philosophie selbst muß als Wissenschaft auftreten, um im Chor der Wissenschaften eine kulturell akzeptierte Stimme zu behalten. Philosophie als Wissenschaft muß daher vor allem methodisch diszipliniert werden: Es bedarf eines allgemein anerkannten Forschungsgegenstandes wie Forschungsverfahrens.

2. Philosophie hat sich mit den (Einzel-)Wissenschaften theoretisch auseinanderzusetzen, sofern sich im wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß augenfällig ein objektiver Wirklichkeitsbegriff konstituiert, der schon deshalb als paradigmatisch angesehen wird, weil seine Geltung nicht-subjektiven Ursprungs ist. (Insbesondere die zeitgenössischen neukantischen Schulen neigten deshalb dazu, Philosophie auf Wissenschaftslogik zu restringieren.)

3. Philosophie muß auf diejenigen Erkenntnisquellen zurückgreifen, aus denen auch die positiven Wissenschaften zu schöpfen vorgeben: die unmittelbare und möglichst unverstellte empirische Erfahrung.

4. Erfahrung wird nicht zum Zwecke der Konstruktion objektiver Erfahrungseinheit befragt, sondern sie ist selbst und als solche das Thema der Philosophie. Philosophie als Erfahrungstheorie gewinnt von daher auch ihre wissenschaftsfundierende Funktion.

5. Die Ursprünge der Erfahrung finden sich unmittelbar im erfahrenden Bewußtsein. Philosophie muß daher Bewußtseinsforschung sein.

6. Erfahrung des Bewußtseins meint schließlich auch solche Erfahrung, die Bewußtsein selbst zum Gegenstand hat, als „erscheinendes" Bewußtsein. Dem Bewußtsein „erscheint" Bewußtsein als kulturell, historisch und sozial kontingente Erfahrungsinstanz. Im erscheinenden Bewußtsein entdeckt Bewußtsein seine eigene wesenhafte Weltlichkeit.

Solche Problemstellungen charakterisieren die Philosophie des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Ihr weitgehend „phänomenologisches" Wesen ergibt sich aus der Einsicht in die generelle Erscheinungsabhängigkeit der Erfahrung, wonach alle Realität ursprünglich als einfache „Bewußtseinstatsache" auftritt (Dilthey, DGS XIX, 17, 58; V, 90). So wird es möglich, schon einen Galilei zum Phänomenologen zu erklären. Der Positivist Ernst Mach (1838–1916) lobt die spekulative Bescheidenheit des Naturforschers, weil es diesem nicht in erster Linie um die „Natur" der Natur und um die in ihr wirkenden „Ursachen", sondern allein um ihre schiere Tatsächlichkeit gehe. Natur wird nicht mehr „erklärt", sondern bloß noch „phänomenologisch" beschrieben (Mach 1933, 148).[4] Mach würdigt dies, weil ihm vom Standpunkt seines Empfindungsmonismus aus ein anderes Verfahren auch gar nicht zulässig erscheinen kann: Tatsächlichkeit ist nicht weiter erklärbar, weil ihre empirische Gegebenheit über Empfindungsprozesse zustandekommt, die ihrerseits von nichthinterfragbarer Ursprünglichkeit sein sollen (Mach 1926, 44). Die Berücksichtigung solcher Ursprünglichkeit der Auffassung als der Gegenseite zur puren Tatsächlichkeit prägt dann auch die Frage der zeitgenössischen Philosophie: Wo eigentlich ist der Ort, an dem die letztzugänglichen Quellen der positiven Erfahrung von Wirklichkeit liegen?

Andererseits sind es die theoretischen Ordnungsgefüge, die, als Naturgesetze deklariert, die idealisierende Funktion haben, das Tatsächliche zu einer im wörtlichsten Sinne begreif- und behandelbaren „Sache" zu machen. Hier wird die Natur erst durch theoretische Auslegung des ursprünglich bloß zu Beschreibenden zu einem „Gegenstand", der gleichwohl jenseits dieses Zugriffs keine weitere Heimat hat. Natur ist Bestimmungsergebnis des noch unbestimmt Phänomenalen. Natur ist insofern ein Produkt geistiger Auslegungsweisen – im weitesten Sinne ein Kulturprodukt. Und wie Kultur sich historisch oder geographisch modifiziert und variiert – analog dazu variiert der Begriff der

[4] Vgl. Sommer 1990, bes. 91 ff., und 1985.

Natur. Natur, stellvertretend für Seins-Vorstellung schlechthin, trägt somit auch kultur- und geistesgeschichtlich zunächst nur einen phänomenalen Sinn. Die historisch differierenden Naturbegriffe illustrieren die Variabilität von Wirklichkeitsanschauungen. Es sind manifeste Erscheinungsformen geistiger Orientierungsleistungen des Menschen. Die „Phänomenologie des Geistes" – sie wird hier demnach im doppelten Sinne fruchtbar, wenngleich ihre Hegelsche Deutung dabei eine entscheidende Einschränkung erfährt: Die „Arbeit" des Geistes geschieht nicht mehr in höherem Auftrag einer Art Übervernunft; Phänomenologie ist nicht mehr Erscheinungslehre des Logos selbst, sofern darunter die ontologische Einheit von Erkennen und erkannter Ordnung zugleich verstanden wird. Sie ist allenfalls noch als Beschreibung eines epistemologischen Orientierungsmusters in pragmatischer Absicht zulässig, etwa als „Phänomenologie der Erkenntnis" (Cassirer 1929).[5]

Ob aus dieser Entwicklung aber skeptizistische Konsequenzen folgen müssen oder nicht, hängt nun davon ab, ob sich Mittel und Wege finden lassen, die „Tatsächlichkeit des Bewußtseins" (Orth 1984 b, 144) – im doppelten Sinne: als faktisch existierendes wie als Tatsachen gebendes Bewußtsein – auf eine immanente Ordnungsstruktur zurückzuführen, die freilich nicht mehr in einem substantiellen Apriori Rückhalt und Gewähr finden kann. Diese Mittel müssen

1. in irgendeiner Form auf empirische Erfahrung rekurrieren, wollen sie ernstlich der phänomenalen Gegebenheit des Wirklichen Rechnung tragen. Sie dürfen
2. nicht konstruierend, sondern müssen vorbehaltlos beschreibend verfahren. Vorbehaltlos bedeutet dabei in erster Linie, daß sie die Erfahrungsgegebenheiten weder phänomenalistisch als bedeutungsfreie Sensationen, noch naiv als Repräsentanten eines geheimen Seinsgefüges ansehen. Sie haben schließlich
3. auf jene letzten Quellen der Erfahrung zurückzugehen, die den empirischen Wissenschaften zugrunde liegen und denen positiv noch beizukommen ist: auf die Erlebnissphäre des empirischen Bewußtseins.

Philosophie und Psychologie

Von daher liegt es jetzt nahe, zu versuchen, die Philosophie und ihre Arbeit am Tatsächlichen auf der Basis der Wissenschaft vom empirischen Bewußtsein neu zu begründen. Als eine solche Wissenschaft aber scheint sich vor allem die Psychologie anzubieten.

[5] Vgl. Orth 1985 und 1990; Sommer 1990, 99 ff.

In der Tat findet der Terminus Phänomenologie durch Rudolf Hermann Lotze (1817–1881) sowie später durch Carl Stumpf (1848–1936) und Theodor Lipps (1851–1914) Eingang in die neu aufkommende Psychologie-Diskussion im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Hier findet auch Husserl ihn vor und greift ihn umstandslos auf. Vermittelt wurde ihm der Zugang zum Verständnis von Philosophie als deskriptive Psychologie allerdings zuerst durch seinen Wiener Lehrer Franz Brentano (1838–1917).

Brentano rang um eine neue Psychologie, eine ›Psychologie vom empirischen Standpunkt‹ (1874), die weder als Auswuchs eines „Naturalismus der Seele" noch als spekulative Seelen-Metaphysik zu verstehen war. Er hoffte in dieser Psychologie das wissenschaftliche Mittel zu finden, eine erfolgversprechende Reform der Philosophie durchführen zu können. Dabei standen ihm nicht allein Lotze, sondern auch John Stuart Mill (1806–1873) und sogar Auguste Comte (1798–1857) Pate. Bei beiden letzteren fand er das Vorbild eines rigorosen Positivismus, den er auf die Psychologie zu übertragen suchte, um mit seiner Hilfe einen Empirie-Begriff zu konstituieren, der noch hinter das Erfahrungskonzept der Naturwissenschaften und der naturwissenschaftlich orientierten Psychologie zurückgriff. Die neue Psychologie soll eine wahrhaft ursprüngliche Erfahrung erschließen können, die methodisch nicht auf das Mittel der Induktion angewiesen ist und deren Gegenstandsbereich einen ontologisch neutralen Sinn trägt. Die deskriptive Psychologie ist daher ihrem Wesen nach eine „Psychologie ohne Seele". Sie beschäftigt sich nicht mit substituierten seelischen Entitäten oder Kausalitäten, sondern allein mit den psychischen *Akten* des erfahrenden Bewußtseins, die in der eigenen inneren Erfahrung unmittelbar gegenwärtig und beschreibbar sind. Diese Akte sind für die „innere Wahrnehmung" erscheinungsmäßig oder phänomenal gegeben. Die Psychologie ist deshalb eine Wissenschaft von den psychischen Erscheinungen oder psychischen Phänomenen (P I, 3, 16–28; VP 99 ff.).

Der Phänomen-Begriff hat bei Brentano ausdrücklich keine Affinität etwa zu Kants Verwendung dieses Terminus im Zusammenhang seiner Lehre vom Ding an sich. Das psychische Phänomen verweist auf kein zugrundeliegendes, und sei es nur hinzuzudenkendes, Substrat. Brentano orientiert sich eher an der Verwendung des Begriffs im Sinne Comtes, wo „phénomèn" häufig die Stelle der bloßen Tatsache (fait) vertritt (VP 113 f.). Der zeitgenössische Sinn fürs Faktische als je Erscheinendes wird somit auf seine unmittelbarste Basis zurückgeführt: auf das phänomenale Erlebnis.

Psychische Phänomene sind daher alle Vorgänge oder Ereignisse im

Bewußtsein. Sie bilden, allgemein gesprochen, die Zustände des Bewußtseins. Wie sind solche Zustände jedoch dem zuständlichen Bewußtsein selbst noch ursprünglich und unverstellt zugänglich, ohne daß eine Verdopplung des Bewußtseins – ins beschreibende und ins beschriebene – stattfände? Brentano begegnet diesem Problem mit der Unterscheidung der „inneren Wahrnehmung" von der „inneren Beobachtung". Während letztere eine vergegenständlichende Distanznahme voraussetzt, die die Unmittelbarkeit des Zugriffs erschwert, wenn nicht verhindert, ist erstere eine unwillkürliche Begleiterscheinung der Bewußtseinsakte selber. Ansonsten blieben Vorstellungen, Urteile, Gemütsakte als Akte allesamt unvollständig. Während die Vorstellung etwas vorstellt, das Urteil über etwas urteilt, die Freude über etwas statthat, ist nicht nur das jeweilige Etwas, sondern ebensosehr der jeweilige Modus seines Bewußthabens bewußt (P I, 40 f.). Eben deshalb ist unmittelbare Beschreibung die adäquate Zugangsform der Akt-Psychologie und bildet die Grundlage der genetischen Psychologie, die erst nachträglich für Erklärungsmodelle nach dem Muster äußerer psychischer Kausalitäten sorgen kann. Denn derartige Kausalitäten sind nicht zu erforschen, solange man nichts über die Beschaffenheit der Elemente weiß, die hier aufeinander wirken sollen.

Mit der Differenz Bewußthaben – Bewußtes ist bereits die innere Struktur der psychischen Phänomene angesprochen. Sie sind nämlich keineswegs nur pure Sensationen, sondern stets auf ein vermeintes Etwas, ein Objekt im weitesten Sinne ausgerichtet: auf das Vorgestellte der Vorstellung, das Beurteilte des Urteils, das Worüber der Freude, das Gewollte des Willens usf. Brentano nennt diese innere Polarität und Bezughaftigkeit in Anlehnung an einen scholastischen Terminus die „Intentionalität" des Bewußtseins. Der Akt-Gegenstand ist dem Bewußtsein mental oder intentional inexistent. Diese Gegenstandsbeziehung und nicht so sehr die Vorstellung einer bewußtseinsimmanenten „intentio" bildet die innovative Pointe des Brentanoschen Phänomen-Begriffs (vgl. P I, 124 ff.).[6] Die Faktizität der bloßen Erscheinung trägt eo ipso einen realitäts-konstitutiven Sinn. Aber der Bewußtseinsgegenstand bedeutet keineswegs einfach eine bewußtseinstranszendente Realität. Er ist und bleibt ein immanenter Gegenstand, über dessen unabhängige Existenz die deskriptive Psychologie keine Aussagen macht. – In seiner Spätphilosophie wird Brentano diese Position verlassen und statt von intentionaler Inexistenz nurmehr von Beziehung auf reale Objekte sprechen. Damit scheidet aber auch aus, was der Ansatz seiner

[6] Dazu auch Spiegelberg 1982 a, 37, 47 f. Anm. 19, und ders. 1936.

›Psychologie‹ noch erlaubte: daß der intentionale Gegenstand nicht nur Reales, sondern auch Irreales bedeuten könne. Hier liegen jedoch, wie noch zu sehen sein wird, bereits die Grenzen einer fruchtbaren Brentano-Rezeption für die spätere Phänomenologie.

Die eigentümliche Polarität des Bewußtseins als Bewußthaben von Bewußtem ist nun freilich noch weiter zu differenzieren. Neben die psychischen treten noch die physischen Phänomene. Meinen die psychischen Phänomene intentionale Bewußtseinszustände, deren Hauptklasse Vorstellungen und deren Unterklassen Urteile und Gemütsakte darstellen (P II, 38ff.), so sind die physischen Phänomene dadurch ausgezeichnet, daß ihnen gerade dieses Merkmal intentionaler Inexistenz fehlt. Brentano nennt als Beispiele Farbe, Ton, Kälte, Geruch und dgl. (P I, 112). Es handelt sich um sinnliche Qualitäten, die als Gegenstände der äußeren Wahrnehmung in Empfindungen gegeben sind. Sie sind an sich, um ein Wortspiel zu gebrauchen, nur sinnliche, aber eben noch sinn-freie Erscheinungen. Obgleich sie zumeist mit psychischen Phänomenen verbunden erscheinen, sind sie von ihnen zu unterscheiden: Der von der Geige erzeugte Ton ist nicht mit dem emotionalen Erlebnis identisch, welches seinen Wohlklang in uns hervorruft; die sinnlich erscheinende Figur ist nicht auch schon die Gestalt des Freundes, den man „sieht".

Mit dieser Differenzierung läßt sich für Brentano auch die Möglichkeit einer Klassifikation der Wissenschaften erklären: Da die physischen Phänomene nicht in der inneren, sondern in der äußeren Wahrnehmung gegeben werden, sind sie nicht Gegenstände der Psychologie, sondern der Naturwissenschaften (P I, 16, 138f.). Auch kommen sie dem Anspruch der Psychologie, eine grundlegende Wissenschaft zu sein, nicht entgegen, da sie – wiederum anders als die psychischen Phänomene – keine affirmative Gewißheit vermitteln können. „Untrügliche Evidenz" ist allein der inneren Wahrnehmung eigen, nur ihre Gegenstände existieren fraglos, wohingegen die äußere Wahrnehmung im strengen Sinne eigentlich nicht einmal Wahrnehmung heißen dürfte – denn sie nimmt nichts wirklich wahr, weil sie nicht für die reale Existenz ihrer Gegenstände bürgen kann (P I, 128f.). Dies ist aber keineswegs ein Plädoyer für einen sensualistischen Phänomenalismus, sondern lediglich eine Kritik am naiven Realismus. Die methodische Beschränkung auf den Erscheinungscharakter sinnlicher Qualitäten ist nicht gleichbedeutend mit der Leugnung ihrer realen Existenz (P I, 130–132, 270f.). Hier ist bei Brentano ein methodischer Idealismus antizipiert, der auch noch spätere Phänomenologiekonzeptionen in manchen Zügen charakterisieren wird. Auf Unterschiede muß gleichwohl schon hingewiesen

werden: Während die deskriptive Psychologie keine Hoffnung macht, über die Existenzgrundlagen sinnlicher Qualitäten etwas aussagen zu können, vertritt die phänomenologische Philosophie eine andere Auffassung, insofern sie die Möglichkeit einer Wesenserforschung materialer („hyletischer") Bewußtseinsdaten einräumt. Das wird möglich, weil die Unterscheidung innerer und äußerer Wahrnehmung in Brentanos Sinne nicht mehr zugestanden wird. Denn beide Wahrnehmungsformen sind Bewußtseinsakte, deren Funktion in erster Linie darin liegt, phänomenale Inhalte, die als „perzeptive Interpretationen" untereinander differieren, zu einheitlicher „Auffassung" zu bringen. In dem Sinn, wie sie wahrgenommen sind, existieren weder physische noch psychische Phänomene; in dem Sinn jedoch, wie sie aufgefaßt, „interpretiert" sind, „existieren" die Inhalte beider Erscheinungsformen, „eben als Inhalte der perzeptiven Interpretation" (XIX/2, 761f.).[7]

Diese Differenzen zwischen Brentanos deskriptiver Psychologie und namentlich Husserls Phänomenologie müssen hier nicht weiter ausgeführt werden. Die Andeutungen sollen nur ein grundsätzliches Problem indizieren, das in Brentanos Phänomen-Begriff verborgen liegt. Mit ihm meinte Brentano den Schlüssel gefunden zu haben, mit dessen Hilfe eine autonome philosophische Grundlagenforschung mit eigenem Gegenstandsbereich und eigener Methode zu begründen sei. Die Ansprüche beider Aspekte aber sind nur unvollständig eingelöst. Erstens erscheint der Gegenstandsbereich der „beschreibenden Phänomenologie", wie Brentano die Psychologie später selbst einmal genannt hat,[8] unterbestimmt, weil er wie eine Art Quasirealität vorgestellt wird, die von der Realitätsvorstellung der Naturwissenschaften nicht präzise unterschieden wird. Und zweitens ist auch die methodische Ausführung des wissenschaftlichen Programms unvollkommen geblieben, was vor allem seinen Grund darin hat, daß der methodologische Standard der empirischen Wissenschaften nach wie vor zum Vorbild genommen wird.

Den Gegenstandsbereich der Psychologie bilden die psychischen Phänomene. Die Ausklammerung der physischen Phänomene – als vermeintlich sinnfreie Phänomene – aus dem Forschungsfeld, ist offenbar die Folge dieser sich noch allzu eng an den Phänomenbegriff der Naturwissenschaften haltenden Orientierung. Brentano identifiziert die äußere Wahrnehmung schlechthin mit der Empfindung und kann so die

[7] In der 2. Aufl. der ›Logischen Untersuchungen‹ hat Husserl den Terminus „Interpretation" dann durchweg durch „Apperzeption" ersetzt.

[8] In einer Vorlesung von 1888/89: DP 129ff.

eigentümlichen perzeptiven Leistungen des Bewußtseins, die Empfindungsdaten zu Auffassungsgegenständen zu transformieren, nicht hinlänglich berücksichtigen. Auch das methodische Verfahren der Psychologie bleibt von dieser Problematik nicht unberührt. Denn über diesen empiristisch imprägnierten Phänomen-Begriff fließt so manche unbefragte Voraussetzung in die Deskriptionen ein, was den Anspruch ihrer angeblichen Vorbehaltlosigkeit erheblich in Frage stellt.

Die Nähe zu den empirischen Wissenschaften wirkt sich darüber hinaus auch auf dem Gebiet der psychologischen Beschreibungen im engeren Sinne aus. Die psychischen Phänomene sind nach Brentano durch ihre intentionale Bezüglichkeit ausgezeichnet. Das Wesen dieser Beziehung jedoch ist nur unzureichend geklärt, weil es so scheint, als ob ein quasireales Verhältnis zwischen Akt und Gegenstand bestünde, ähnlich dem Verhältnis zwischen zwei voneinander trennbaren, ganz verschiedenen Sachverhalten. Es bleibt offen, wie es zu verstehen ist, daß etwa das Vorgestellte dem vorstellenden Akt immanent, inexistent sei, wenn in diesem Zusammenhang von „wirklicher" Gegebenheit die Rede ist. Ist aber nicht zu unterscheiden zwischen einem intentionalen Gegenstand als demjenigen Etwas, das die Vorstellung als nicht-subjektives Gegenüber, als transzendentes Objekt „meint" und den immanenten Inhalten, die zum Bestand des intentionalen Erlebnisses selbst gehören und die daher die Akt-internen Anhaltspunkte bilden, um das vermeinte Gegenüber vorstellungsmäßig „aufzubauen", zu „konstituieren"? Der Phänomenologe hat dazu Stellung zu nehmen.[9]

Bei all diesen Schwierigkeiten ist gleichwohl zu betonen, daß der psychologische Ansatz Brentanos insbesondere für die Phänomenologie Husserls in folgenden Punkten von Bedeutung bleibt. Erstens ist es das leidenschaftliche Plädoyer für eine streng wissenschaftlich gegründete Philosophie, das beeindruckt. Aus Brentanos Vorarbeiten konnte Husserl die Überzeugung schöpfen, daß auch Philosophie als ein „Feld ernster Arbeit" zu betrachten und „im Geiste strengster Wissenschaft" zu behandeln sei. Die unbedingte „Sachlichkeit" der Forschung sowie die Zurückführung der philosophischen Begriffe auf ihre „Urquellen in der Anschauung" wurden ihm zum Leitideal phänomenologischer Reflexion (Husserl 1919, 154f.). Neben diesem Wissenschaftsverständnis aber ist vor allem das Intentionalitäts-Konzept fruchtbar geworden, namentlich die Priorität der Vorstellung vor den anderen Grundklassen psychischer Akte. Diese Rezeption geschah bei Husserl freilich auf der

[9] Vgl. Husserls Kritik in den ›Logischen Untersuchungen II‹ (XIX/1, 384–389).

Basis eines abweichenden Phänomen-Begriffs und im Rahmen eines ganz anderen Bewußtseinsmodells. Darüber hinaus sind in Brentanos Psychologie schließlich noch zwei weitere Sachthemen der Phänomenologie antizipiert, die sich hier wie dort beinahe zwangsläufig aus dem Methodenproblem entwickeln mußten:

Aus Brentanos Rekurs auf die innere Wahrnehmung folgte die Frage nach dem Recht der Psychologie, wissenschaftliche Verbindlichkeit zu beanspruchen. Ist nicht die Deskription der je eigenen Bewußtseinserlebnisse doch ein, salopp gesprochen, recht einsames Geschäft? Was aber gewährleistet die Objektivität der gewonnenen Ergebnisse? Brentano führt zwei Lösungsmöglichkeiten für dieses Problem an, welche beide später in der Phänomenologie noch Konjunktur haben sollten.

Erstens verweist er auf die Tatsache des Gedächtnisses, mittels welchem die einstmals ursprünglichen intentionalen Akte immer wieder von neuem rekonstruiert werden können, wobei der Umstand bedeutsam ist, daß die Rekonstruktion aus der Sicht eines nahezu unbeteiligten Beobachters erfolgen kann. So wird die innere Beobachtung schließlich doch als ein sekundäres Mittel der psychologischen Analyse anerkannt (P I, 48ff.). Wichtiger ist hier jedoch, daß mit der Gedächtnisfunktion auch die Frage nach dem Ursprung unserer Zeitvorstellung angerissen ist, worin sich Objektivität im Sinne temporärer Konstanz präsentiert. Spätere Analysen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins finden hier einen Anknüpfungspunkt.

Der zweite Lösungsansatz zum Objektivitätsproblem diskutiert die Möglichkeit der Erfahrung von Fremdseelischem, wodurch das Beobachtungsfeld des Psychischen indirekt zu erweitern ist (P I, 53–61). Die Analyse der psychischen Phänomene soll auf diese Weise eine gewissermaßen über-subjektive Referenz, also objektive Geltung durch intersubjektive Bewährung gewinnen. Dies ist ein Stichwort, das auf das Intersubjektivitätsproblem vorverweist, welches phänomenologisch in mehrfachem Sinne von Bedeutung ist: als Sachthema einer Phänomenologie der Objektivität und der Sozialität, aber auch im Zusammenhang mit der Vermeidung solipsistischer Aporien innerhalb der transzendentalphänomenologischen Konzeption Husserls. Doch ist einzuräumen, daß das Programm der deskriptiven Psychologie diesbezüglich nur Fragmentarisches liefert.

Brentanos Antizipationen finden nicht nur auf direktem Wege, sondern auch noch über eine weitere Zwischenstation zur Phänomenologie. Carl Stumpf, der Pionier der experimentellen Psychologie und seinerseits selbst Brentano-Schüler, wurde Husserls Lehrer in Halle, bei dem dieser sich 1887 habilitierte. Stumpf entwickelt sein Psycho-

logie-Konzept im Anschluß an den verfeinerten Empirie-Begriff Brentanos, vertieft aber dessen Ansätze in Richtung auf eine universale Forschungsmethode, die sowohl psychische wie physische Phänomene gleichursprünglich zu berücksichtigen wußte. Er erweitert den Phänomen-Begriff Brentanos, indem er zwei Typen physischer Phänomene unterscheidet: solche, die aus Sinnesempfindungen stammen und solche, die als physikalische Konstruktionen erscheinen. Brentano hatte beides nicht unterschieden, weil er den naturwissenschaftlichen Phänomenbegriff favorisierte. Stumpf nimmt Husserls Kritik daran vorweg und sucht in seiner „Psychologie der Sinne", den ersten Typ physischer Phänomene insbesondere in seiner Verknüpfung mit den psychischen Phänomenen zu berücksichtigen. Ein neues, autarkes Gebiet phänomenologischer Forschungen war damit gefunden, wenngleich Stumpf seine Arbeit – insbes. die ›Tonpsychologie‹ von 1883 – erst im nachhinein, nachdem Husserl die Phänomenologie in den ›Logischen Untersuchungen‹ als eigenständige Wissenschaft etabliert hatte, mit diesem Titel versah (vgl. EW 34; WP 28). – Zu dieser Zeit (1907/1908) allerdings war das phänomenologische Konzept Husserls bereits differenzierter entwickelt, als es Stumpfs Psychologie je werden sollte.

Die Sinnespsychologie mußte notgedrungen eng mit der Physiologie verknüpft werden, weil Stumpf zufolge „Gesetze des Psychischen" nicht zu erkennen sind, „ohne die Wechselbeziehung des Psychischen und des Physischen zu berücksichtigen" (WP 26). Hier avancierte demnach die psycho-physische Polarität des Bewußtseins zur maßgebenden Forschungsgrundlage. Die Phänomenologie wurde als die ihr adäquate „neutrale Wissenschaft" aufgefaßt, die „eine bis zu den letzten Elementen vordringende Analyse der sinnlichen Erscheinungen in sich selbst" vorzunehmen hatte (EW 26ff.; WP 28). Sie sollte Basis sowohl der Geistes- wie der Naturwissenschaften sein, insofern diese sich mit den Erscheinungen selbst zu befassen hatte, die schließlich den originären Ausgangspunkt jeder Form von Erfahrung bilden. So war die Phänomenologie in Stumpfs Augen andererseits auch keineswegs eine selbständige Wissenschaft, sondern sie stellte eine Art Grundlagenforschungsverfahren dar, das aber prinzipiell jeder Einzelwissenschaft vorausliegen sollte. Die phänomenologische Sinnespsychologie blieb obendrein gegenüber der „eigentlichen" Psychologie nur ein „Außenwerk", ebenso wie dies die Psychologie noch gegenüber der Philosophie war (TP II, S. VI). Die Emanzipation der Phänomenologie zu einer philosophischen Grundwissenschaft schlechthin war daher bei Stumpf noch sowenig angelegt wie seinerzeit bei Brentano. Es blieb Husserl vorbehalten, die Vorarbeiten seiner Lehrer in fundamentaler philosophischer Richtung auszubauen.

§ 3. Das phänomenologische „Milieu"

Bevor nun Husserls Phänomenologiebegriff des näheren zu entwickeln ist, sei hier bereits jene Zugriffsform oder Sichtweise exemplarisch vorgestellt, die die der Phänomenologie eigene Art und Weise der „Arbeit am Tatsächlichen" charakterisiert. Warum aber, so könnte man zuvor fragen, kann eine solche Darstellung noch als „vor-phänomenologisch" gelten? Einfach deshalb, weil sie in der Form, in der die folgenden Beschreibungen notgedrungen noch gehalten sind, gewissermaßen einem Sprung ins Wasser gleicht, ohne daß man zuvor ein Wort über das Schwimmen verloren hätte. Was hier doch noch gänzlich fehlt, ist neben einer expliziten Klärung der Beschreibungsabsicht vor allem auch der Nachweis der Angemessenheit des Beschreibungsverfahrens in der Weise einer methodologischen Absicherung. Sollte es hingegen richtig sein, daß man phänomenologisches Philosophieren, einer Technik ähnlich, erlernen kann, so möchte es womöglich sinnvoller scheinen, eine Erläuterung des Instrumentarismus solcher Beschäftigung den ersten Schwimmversuchen vorauszuschicken. Doch Schwimmen lernt man nur im Wasser; es muß ja nicht gefährlich tief sein. Gleiches gilt daher auch für die folgenden Anfänge: Sie sind gedacht, mit dem „Milieu" gewissermaßen vertraut zu machen, in dem phänomenologische Arbeit stattfindet. Der theoretische Unterbau kann folgen. Aber er muß dann auch folgen, da er notwendig ist, will Phänomenologie das Geltungsrecht einmal gewonnener Einsichten erfolgreich verteidigen können. Der Phänomenologe muß, wo er sich als Wissenschaftler versteht, erklärtermaßen wissen, was er tut, wie er es tut und warum er es tut; und er muß darüber sprechen können, um jeden Anschein einer privaten Beliebigkeit seiner Beschäftigung zu vermeiden.

Man braucht also nicht zu wissen, was phänomenologische Philosophie ist, wenn man nur weiß, was man als Phänomenologe „zu tun" hat. Womöglich ist diese Auskunft Husserls an Jaspers keineswegs, wie man vordergründig meinen könnte, Ausdruck von Ironie oder gar Arroganz gegenüber dem Suchenden. Vielleicht ist nämlich Phänomenologie tatsächlich gar nichts anderes, als ein solch „richtiges" Tun.[10] Wie aber macht man es „richtig"?

Nehmen wir, wie die vorphänomenologischen Entwicklungen der Philosophie des 19. Jahrhunderts es vorgeführt haben, das Erlebnis zum

[10] Für Jaspers freilich bedeutete die Auskunft Husserls ein Armutszeugnis für die Phänomenologie, deren Methode er allenfalls im Felde der Psychopathologie für begrenzt fruchtbar erachtete (vgl. 1951, 327f.).

Ausgangspunkt der Frage nach der Möglichkeit unserer Erfahrung von Wirklichkeit. Wir verstehen dabei Erlebnis aber nicht als Gattungsbegriff einer bestimmten Spezies psychischer Vorkommnisse, sondern als konkretes Ereignis: als unser resp. *mein* Erlebnis, wie ich es jetzt und hier „habe" und als genau dieses beschreiben kann.

Während ich diese Zeilen schreibe, sitze ich an meinem Schreibtisch. Ich wende meine Aufmerksamkeit von meinem Text ab und dem Schreibtisch zu. Ich „sehe" ihn, was in diesem Fall zwar in erster Linie eine tatsächlich optische Gegebenheit meint, was aber darauf nicht reduziert werden soll. „Sehen" bedeutet im Kontext phänomenologischer Beschreibung in einem erweiterten Sinne: Ich nehme diesen Schreibtisch als ein dinghaft Vorfindliches zur Kenntnis, wofür ich eben nicht allein die Augen, sondern beispielsweise auch die Hände zu Hilfe nehmen kann, etwa um seine Oberfläche, seine Kanten zu ertasten und dgl. Ich beschreibe dies „Sehen" zugleich mit dem darin „Gesehenen" etwa wie folgt: Der Schreibtisch ist rechteckig, hat einiges Gewicht und trägt die natürliche Farbe des Fichtenholzes, aus dem er geschreinert ist. Er hat eine glatte aber leicht – etwa mit einem Messer – zu verletzende Oberfläche. Er ist von einer präzise nachmeßbaren Breite und Höhe und er nimmt im Raum einen ganz bestimmten Ort ein, wenngleich er diesen Ort auch wechseln kann, indem er etwa verschoben wird; evtl. ist er dazu auch auseinanderzubauen.

Das so Gesehene ist in der gegebenen Beschreibung ein vergleichsweise neutrales Objekt. Der Gegenstand der Betrachtung trägt, faßt man die beschriebenen Charakteristika zusammen, offenbar den Sinn eines schlichten Naturdinges. Jedem Ding der materiellen Natur nämlich kommt notwendig eine gewisse Form, ein bestimmtes Gewicht, materiale Beschaffenheit, Größe, Ausdehnung, räumliche Lokalisation und dgl. zu. Daß dieses beschriebene Naturding ein Schreibtisch ist, ist für die bisher gegebene Darstellung unerheblich. Was wir vielmehr im Ausgang vom individuellen Schreibtisch-Erlebnis erreicht haben, ist eine Bestimmung zumindest einiger derjenigen Wesensmerkmale eines Naturdings, die gegeben sein müssen, wenn wir es als ein solches wollen erfahren können. Unerheblich ist, daß das Ding eckig ist statt rund; aber irgendeine Form muß es haben. Unerheblich ist, daß es aus Holz statt aus Metall ist; aber irgendeine materiale Beschaffenheit muß es besitzen. Unerheblich auch ist, daß es die und die Größe hat und an diesem Ort steht; aber irgendeine Ausdehnung und Größe muß es haben und irgendwo muß es auch „sein". Diese Bedingungen zumindest müssen – „a priori" – erfüllt sein, um etwas als Naturding erfahren zu können.

Andererseits: Ist das denn nun eigentlich alles, was ich „sehe", wenn ich meinen Schreibtisch so beschreibe? Doch sicher nicht. Ich will ihn erneut beschreiben und gelange dabei zu ganz anderen Ergebnissen. Etwa so: Der Schreibtisch ist von genau der richtigen Höhe, um bequem daran arbeiten zu können. Er steht mitten in meinem Arbeitszimmer. Er hat Schubladen, in denen ich meine aktuellen Manuskripte und wichtige Korrespondenz, aber auch Schreibzeug und Heftklammern aufbewahre. Die Schreibtischplatte ist groß genug, daß neben diversen Schreibutensilien auch noch einige Bücher und der Aschenbecher Platz finden. Häufig freilich herrscht darauf ein rechtes Durcheinander von zusätzlich verstreuten Exzerpten, Kopien, Manuskripten, die Kaffeetasse droht herunterzufallen, der soeben noch benutzte Husserl-Band ist nirgends zu finden.

Der Gegenstand dieser Beschreibung ist nun offenbar ein ganz anderer als der meines ersten Versuchs. Nicht was es heißt, ein Ding der Natur zu sein, stand hier in Frage, sondern was es heißt, tatsächlich ein Schreibtisch zu sein, also ein eminent praktisches Möbel, ein Objekt meiner alltäglichen Umwelt. Diese zweite Form von Beschreibung wirkt dabei offenbar weniger artifiziell als die erste. Schreibtische werden „natürlicherweise" als funktionelle Möbel „gesehen" und kaum als merkwürdig gestaltete Holzklötze. Gegenstand der zweiten Beschreibung ist daher kein Naturding, sondern ein „natürliches" Umweltding.

Dennoch birgt die „Natürlichkeit" dieser Auffassung auch ihre Gefahren. Denn im naiven Umgang mit ihm ist das Umweltding nicht als Ding, überhaupt nicht als Objekt thematisch. Ich denke nicht jedesmal „Dies ist mein Schreibtisch", wenn ich mich an ihn setze, um zu arbeiten. Ich sage mir ja auch nicht „Dies ist eine Gabel", wenn ich sie etwa zum Essen benutze. Das wäre ebenso sinnlos, wie beim Essen darüber nachzudenken, daß ich den Kiefer auf und ab bewegen und zwischendurch Luft holen muß. Die mögliche Gegenständlichkeit der Welt ist mir daher im alltäglichen Umgang mit ihr eigentümlich verschüttet. Selbst der Möbelpacker, der meinen Schreibtisch nicht primär als Umweltding, sondern als sperriges Naturding handhabt, das auszumessen und zu heben ist wie ein Stück Holz, „sieht" in ihm nicht ein solches, sondern in erster Linie ein Zu-Verstauendes. Die vielfältigen Weisen möglicher Gegenständlichkeit der Welt sind demnach im alltäglich-naiven Umgang mit ihr allesamt verdeckt. Das ist in der Regel nicht weiter tragisch. Wollen wir aber die möglichen Weisen des Seins der Wirklichkeit für uns, ihre Erfahrbarkeit vergegenwärtigen, wollen wir also die Möglichkeit gegenständlicher Erfahrung von Wirklichkeit in

ihrer eigentümlichen Typik aufklären, so müssen wir derartige Verschüttungen abtragen. Eben dies gilt es zu lernen und phänomenologisch „richtig" zu tun.

Die oben gegebenen Deskriptionen zeigen bereits einigermaßen, worauf es dabei ankommt. Es ist ganz bewußt eine Verschiebung unserer Aufmerksamkeitsformen vorzunehmen. Der Umgang mit den Dingen hat zurückzustehen, um die „Dinge selbst" in den Blick nehmen zu können. Ganz konkret heißt das: Ich muß meine Arbeit am Schreibtisch unterbrechen, um denselben daraufhin *als* Naturding oder *als* mein Umweltding, womöglich auch *als* Exempel für Dinglichkeit überhaupt ansehen und beschreiben zu können. Daß mir dies aber überhaupt gelingt, läßt eine entscheidende Folgerung zu: Erlebnisse, die wir für gewöhnlich in der Anonymität eines pragmatisch orientierten Wirklichkeitsverständnisses untergehen lassen, sie nicht als sie selbst beachten, lassen sich unter gewissen Bedingungen isolieren und an sich selbst zu Objekten der Beobachtung machen; einer Beobachtung, die die Differenzen von Erlebnisweisen sowie die Wesenszüge der solchen Erlebnisweisen zugehörigen Gegenstandsarten zu thematisieren vermag. Wirklichkeit ist unmittelbar nur in solchen Erlebnissen gegeben. Wie also ihre Erfahrung möglich ist, welche Anforderungen die Wirklichkeit an das Auffassungsvermögen des Menschen stellt, um zur Gegebenheit kommen zu können – all das läßt sich „sehen".

Freilich, es läßt sich noch viel mehr sehen und sichtbar machen. Die Zurückhaltung im unmittelbaren Umgang mit dem Ding offenbart nicht nur die im Wesen der Gegenstandsarten selbst liegenden notwendigen Bedingungen seines Seins und damit Erfahrbarseins, sondern auch die auf solche gegenständliche Typik bezogene Erlebnisform kann als eine bestimmte „Sichtweise" beschrieben werden. So sehe ich das Blatt, auf dem diese Zeilen stehen, nicht als Papier, sondern als Träger eines bedeutsamen (d. h. mit Bedeutung versehenen) Textes an. „Eigentlich" sehe ich das Blatt Papier gar nicht; ebensowenig wie ich die darauf geschriebenen Zeichen als Bleistiftstriche ansehe; sondern beides erscheint mir unmittelbar als mein Text, obgleich ein solcher Text ja gewiß nicht aus den Bleistiftstrichen „besteht", mit deren Hilfe er fixiert ist. Während ich schreibe, „sehe" ich, was ich schreibe; ich „sehe" nicht, daß ich dabei ein Ding in der Hand halte und komplizierte Handbewegungen ausführe. Bricht mir hingegen die Bleistiftmine ab, so richte ich meine Aufmerksamkeit sogleich auf das „Ding" in meiner Hand; denn dann ist es wichtig, es als ein solches, und zwar als ein reparaturbedürftiges Ding zu „sehen", um es entsprechend behandeln zu können. An derartigen erzwungenen Aufmerksamkeitswechseln wird das Intentionale des Erlebnisses anschaulich: Man sieht etwas *als* etwas; diese Als-Auslegung bewährt sich zumeist, aber sie kann auch enttäuscht werden; dann wird eine neue Auslegung notwendig.

Deskriptionen dieser Art zeigen also Wirklichkeitsstrukturen auf, die ihrerseits stets auf Auffassungsmodi bezogen bleiben. Der Schreibtisch ist nicht an sich ein Schreibtisch und sonst nichts, sondern er ist es nur, wenn ich ihn so „sehe". Aber damit ich ihn überhaupt so sehen kann, müssen wiederum Bedingungen erfüllt sein, deren Grund im Gegenstand und keinesfalls in mir liegt. Und dieses „Sehen" sowie sein korrelatives Verhältnis zum Wesen des „Gesehenen" läßt sich seinerseits sichtbar machen, indem man nun bewußt in eine solche, die naiv-alltägliche Betrachtungsart aufhebende Einstellung wechselt, um so in jene Dimension zu gelangen, die man als phänomenologisches „Milieu" bezeichnen kann. Es handelt sich dabei um eine ausgesprochen unpraktische, ja gewissermaßen unnatürliche Einstellung. Die Wirklichkeit und meinen Wirklichkeitszugriff sowie das Verhältnis beider zueinander thematisch machen heißt, den Umgang mit Wirklichkeit zumindest zeitweise einstellen und sich selbst zum „unbeteiligten Zuschauer" wandeln.

Daß dies möglich ist und gar nicht so absurd wirkt, wie ein solcher Anspruch es vordergründig zu suggerieren scheint, dürften unsere einfachen Deskriptionen schon gezeigt haben. Doch eindringlicher noch und jenseits wissenschaftlicher Methodologiekonzepte ist dieses Vermögen psychologisch in bestimmten Formen mentaler Distanziertheit gegenüber der geschäftigen Verstrickung in die Wirklichkeiten des Tages zu beobachten. Peter Handke beschreibt solches Distanznehmen in seinen literarischen ›Versuchen‹ im Phänomen der ›Müdigkeit‹: die „gute Müdigkeit" ist wie ein Augenöffnen, ein auch aus körperlicher Erschöpfung resultierendes Herausgerissensein aus den Umständen, dem „Blick des guten Zuschauers" Perspektiven erschließend „bei einem Spiel, das erst glücken kann, wenn wenigstens *ein* solcher Zuschauer dabeisitzt". Der „langsame Lidschlag" des unengagiert-müden Zuschauers erst bringt die Akteure dieses Spiels der Betrachtung zur „Geltung". Der verschleierte Blick der Müdigkeit vermag Gewöhnliches erstaunlich, Einfaches kompliziert und Kompliziertes einfach erscheinen zu lassen. Er gliedert die anschauliche Welt, ohne sie zu zerstören, und lernt auf die Geschichten zu hören, die die Dinge selbst ihm erzählen. Der müde Blick verstärkt die Gegenwart und macht, daß noch deren schlichtester Aspekt ihm etwas besagt.

Handkes literarische Versuche machen das phänomenologische Schauen anschaulicher als wissenschaftliche Explikationen es je ver-

möchten, weil sie selber von diesem Schauen zehren, ohne zugleich schon über es zu reflektieren. Auch wenn sie gelegentlich fast mystisch wirken und eingestandenermaßen „rezeptlos" bleiben, sollen sie gerade deshalb die hier gegebenen theoretischen Entwicklungen aphoristisch begleiten. Rezeptlos freilich, gänzlich aporetisch gar, möchte die phänomenologische Theorie selbst allerdings nicht sein. Rezepte vielleicht nicht, aber Regeln solchen Schauens möchte die Theorie benennen können; Regeln, deren Befolgung womöglich die Welt auf ihre „reinen Gestalten", den Zugriff auf Welt auf seine „reinen Formen" zurückzuführen vermag.

Unsere bisherigen Deskriptionen können zwar ihren nur beispielhaften Charakter nicht verleugnen. Mehr noch: ihre Schlichtheit weckt vielleicht gar Argwohn, ob sie denn den Ansprüchen wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens auch nur einen Ausgangspunkt bieten können, ob sie Anlaß geben zu Vertrauen und überdies Hoffnung wecken, daß auf solche Weise auch in philosophisch bedeutsamere Sachverhalte Einsicht zu gewinnen sei. In der Tat gibt es ja für die phänomenologische Philosophie wohl noch viel mehr und weit Schwereres zu tun. Gerade darum aber sind methodologische Regeln vonnöten, die das phänomenologische „Schauen" und „Tun" vom Verdacht der Trivialisierung philosophischer Wissenschaft befreien, indem sie vor allem die Geltungsbedingungen ausweisen, unter denen phänomenologisch gewonnene Ein-Sichten Anspruch auf Erkenntnis erheben können. Phänomenologische Theorie-Programme entwickeln zumeist Anweisungen solcher Art, wie zu „sehen" ist; und sie geben darüber hinaus auch an, welche Art von Einsichten man sich dabei erhoffen darf. Eine Schwierigkeit allerdings wird dabei eben niemals auszuräumen sein: daß man sich Programmen dieser Art gegenüber zunächst in einer ähnlichen Situation befindet wie der Nichtschwimmer, der ins Wasser springt, mit nichts als der Anweisung, wie er sich zu verhalten habe. Doch ob diese Anweisung sachgemäß ist oder nicht, muß sich erst beim Schwimmen erweisen.

B. PHÄNOMENOLOGIE DES TRANSZENDENTALEN BEWUSSTSEINS

> Und jetzt ... wollte er hier sich ... versuchen an einem so weltfremden Gegenstand ..., einer Sache „für Weltflüchtlinge", wie er sich jetzt sagte ... Gab es in der Jetztzeit, da jeder neue Tag ein historisches Datum war, jemand Lächerlicheren, jemand Verrannteren als gerade ihn?

Im nun folgenden Teil wird Husserls Philosophie als Modellkonzept phänomenologischer Arbeit vorgestellt. Es soll, wie gesagt, nicht als orthodoxe Schablone entwickelt werden; aber es muß doch als eine Art monolithischer „Prüfstein" zu lesen sein, um den herum sich typische Varianten abweichender Phänomenologiekonzepte dann quasi topologisch orientieren lassen.

Husserls Werk entspricht dem Bild vom Monolithen, es stellt ein vergleichsweise homogenes Ganzes dar. Der inzwischen veröffentlichte Teil seiner Arbeiten belegt, daß man in Husserls Denken keine schroffen Brüche finden kann, wie dies vor allem mit Bezug auf das Spätwerk gelegentlich behauptet worden ist.[1] Aber die Husserl-Edition zeigt auch noch etwas anderes: Die Dokumente weisen insgesamt eine erstaunliche Themenkonstanz auf. Phänomenologische Schlüsselthemen mit weithin identischem Problembestand durchziehen die publizierten wie unpublizierten Schriften gleichmäßig über den Zeitraum von beinahe 40 Jahren. Augenfällig ist diesbezüglich ein gewisser Hang zur Einleitungs-Literatur: Der Autor fängt offenbar immer wieder von vorne an, er leitet immer wieder aufs neue ein. Die ›Ideen I‹, die ›Meditationen‹ und selbst noch das späte ›Krisis‹-Werk sind im Untertitel jeweils als ›Einleitungen‹ oder ›Einführungen‹ ausgewiesen. Und sogar in den inzwischen veröffentlichten Forschungsmanuskripten läßt sich dasselbe Phänomen gewissermaßen *en détail* beobachten. Die Entwicklung der Husserlschen Philosophie scheint daher weniger nach linearem als nach zyklischem Muster verlaufen zu sein.

Es mag deshalb der Übersichtlichkeit dienen, wenn man das Werk

[1] So noch bei Strasser 1959, bes. 132. Dagegen aber bereits Fink 1939, 107, sowie Landgrebe 1976, 18.

Husserls gemäß einer internen syntaktischen und nicht unbedingt chronologischen Ordnung liest, die freilich weder vom Autor noch von den Herausgebern der Gesamtausgabe geplant wurde, sondern die sich aus der Struktur oder dem Geflecht einer Art phänomenologischen „Feldforschung" sozusagen „von selbst" ergibt. Der Begriff der Feldforschung ist aus doppeltem Grund gut geeignet, einen Wesenszug phänomenologischer Arbeit bei Husserl – aber nicht nur bei ihm – zu charakterisieren. Einmal wird die Metapher des Feldes von Husserl selber im Kontext seiner Analysen zur Horizontintentionalität verwendet, um sowohl Akttypen damit zu klassifizieren als auch ihre gegenseitigen Implikationsverhältnisse zu bestimmen. Selbst das reine Bewußtsein wird als Forschungsfeld der Phänomenologie bezeichnet (III/1, 59, 68, 86; XXV, 62). Auch von Heidegger oder Merleau-Ponty gern verwendet, wird der Begriff in diesem Zusammenhang jedoch erst einschlägig bei Aron Gurwitsch (1957). Zum anderen ist der Hinweis auf die Feldforschung durchaus auch in dem Sinne zu verstehen, in welchem ursprünglich in den Ethno- und Sozialwissenschaften von ihr gesprochen wird. Denn auch Husserl sucht seinem Untersuchungsgegenstand in unmittelbarem, möglichst sachnahem Zugriff zu begegnen, der durch eine unverstellte und im Wortsinn „anschauliche" Kontaktaufnahme ausgezeichnet ist.

Husserls phänomenologische Forschung, so darf also unterstellt werden, beschäftigt sich zeitlebens mit thematischen Feldern, die an sich selbst und in ihrer Wechselbeziehung zueinander stets aufs neue und differenzierter untersucht werden, ohne daß sich an ihrer Anzahl oder den aufgewiesenen Wechselbeziehungen entscheidendes ändert. Es ist damit nicht gesagt, daß sein Werk alle der Phänomenologie zugänglichen Arbeitsfelder abdeckt oder gar erschöpft. Doch darf man das Bild sachbezogener Feldforschung wohl auch auf die diversen Varianten von Phänomenologierezeption übertragen. Für die Husserl-Forschung im engeren Sinne ist diese These jedoch schon deshalb wichtig, weil sie ihr ein vergleichsweise frei kompilierendes Verfahren im Umgang mit den Werk- und Nachlaß-Texten erlaubt.

Daß dies so sein kann, liegt in der Natur sowohl der Forschungsabsicht wie des Forschungsgegenstandes von Phänomenologie. Ihre Suche nach den letztzugänglichen Quellen der positiven Erfahrung von Wirklichkeit, mit der sie die „Arbeit am Tatsächlichen" aus der philosophischen Tradition des 19. Jahrhunderts aufgreift, steht unter den Postulaten von Ursprünglichkeit und Selbstverantwortlichkeit. Der Rückgang auf die „Bewußtseinstatsachen" verlangt ein Verfahren, das wesensmäßig an Ort und Stand der okkasionellen Erfahrung gebunden

ist und immer wieder aufs neue Anschluß an sie suchen muß. Deshalb ist Phänomenologie auch als „topische Philosophie" bezeichnet worden (Funke 1966, 34). Das Postulat der Selbst- und Letztverantwortung führt sie darüber hinaus in das Dilemma, zwecks Begründung des begrifflichen Instrumentariums ihrer Arbeit gewissermaßen „im Zickzack" operieren zu müssen. Ist die Rückführung aller Begriffe auf ihre „Urquellen in der Anschauung" das Ziel, so fragt sich, wie es diesbezüglich mit jenen in der phänomenologischen Forschung selbst verwendeten Begriffen steht, die doch zunächst noch konventionell und ungeklärt verwendet werden müssen. Es sind solche Fragen der phänomenologischen Selbstbegründung, die Husserls „Ursprungsforschung" von Anfang an problematisch erscheinen lassen (vgl. XVII, 130; III/1, 138, 154ff., 190) und mit denen er sich über Jahrzehnte hinaus konfrontiert sieht.

Doch auch die Struktur des Forschungsgegenstands der Phänomenologie, des erfahrenden Bewußtseins selbst, gewährleistet eine gewisse Konstanz in der Entwicklung der thematischen Analysen. Denn sie ist offenbar durch eine zwar vielseitige aber prinzipiell doch begrenzte Palette von Erfahrungsformen und entsprechenden gegenständlichen Gegebenheitsweisen gekennzeichnet. Wenn Husserl hier auch zunehmend subtile Distinktionen nachweist, am generellen Bestand der Forschungsfelder ändert sich damit wenig.

Diese Beobachtungen sprechen also für eine Darstellung gemäß einer inzwischen wohl einschlägig gewordenen Unterteilung thematischer Forschungsfelder der Phänomenologie.[2] Im wesentlichen sind es drei Bereiche, die zu unterscheiden sind:

Erstens ein selbstreferentielles Feld, eine Art Phänomenologie der Phänomenologie. Insbesondere hier wird – nach Eugen Finks Unterscheidung – „operativ"[3] gearbeitet, insofern es um eine phänomenologische Grundlegung des phänomenologischen Philosophierens und seiner Begrifflichkeit geht. Die besagte Themenkonstanz ist hier besonders augenfällig (vgl. Schuhmann 1988, 237).

Diese Arbeit läßt im wesentlichen zwei Schwerpunkte erkennen: Es geht um eine allgemeine Lehre phänomenologischer Methode (Intuition, Deskription, Wesensforschung, phänomenologische Reduktion) sowie um das Problem des philosophie- und geistesgeschichtlichen

[2] Sie spiegelt sich auch in der Archivierungs-Systematik der Nachlaß-Texte wider, die einer von Husserl selbst noch getroffenen Anordnung folgt (vgl. Mödersheim 1976, 106f.).

[3] Im Unterschied zu „thematisch"; vgl. Fink 1976, bes. 185f.

Selbstverständnisses der Phänomenologie, um eine Art Phänomenologie der Philosophie. Diese Form historischer Selbstreferenz ist ja gewissermaßen zeittypisch und ein Erbe der hegelianisierenden Auffassung von Geschichte als Organon der Philosophie. Auch Dilthey (1833–1911) etwa verfolgte ähnliches unter dem Titel einer „Philosophie der Philosophie" (DGS VIII, 204 ff.).

Zweitens ist davon zu unterscheiden das Feld transzendentalphänomenologischer Konstitutionsprobleme. Hier liegt das Hauptgewicht auf drei Bereichen: auf der Frage nach der egologischen Selbstkonstitution, auf der Problematik der Raum- und Zeitkonstitution sowie auf der Frage nach der Intersubjektivitätskonstitution.

Das *dritte* zu kennzeichnende Feld ist schließlich das der mundanen Phänomenologie. Hier sind wiederum drei Subregionen zu unterscheiden: die wissenschaftstheoretische Problematik der Logikbegründung und der formalen und materialen Ontologien, die intentionale Psychologie sowie die Lebenswelt- und Geschichtsthematik mit ihrer Beziehung zu kulturanthropologischen Fragen.

Die folgenden drei Kapitel sind dieser Differenzierung entsprechend gestaltet.

I. *Phänomenologie der Phänomenologie*

> Die Inspiration der Müdigkeit sagt weniger, was zu tun ist, als was gelassen werden kann.

§ 4. Phänomenologische Methodenlehre

Philosophie, die sich als eine selbständige Wissenschaft versteht, muß einen eigenen, identifizierbaren Gegenstandsbereich haben, auf den sich ihre Probleme, ihre Methoden und ihre Theorien beziehen. Gegenstandsgebiet der Phänomenologie soll das der Erfahrung sein. Sie ist deshalb jedoch selbst keine Erfahrungswissenschaft, sondern Wissenschaft *von* der Erfahrung. Daß hierin methodologische Schwierigkeiten gründen, liegt auf der Hand. Denn wie kann Erfahrung selbst thematisch werden, wenn nicht wiederum durch Erfahrung? Oder gibt es eine andere Form des Zugangs? Hinzu kommt, daß Erfahrungstheorie nicht Selbstzweck ist, sondern daß mittels ihrer auch der Sinn dessen aufgedeckt werden soll, was erst durch Erfahrung gegeben ist: Der Sinn der Wirklichkeit oder noch allgemeiner: des Seins selbst.

Transzendentales, nicht psychologisches Bewußtsein

Die Vorarbeiten der Psychologie Brentanos und Stumpfs, denen Husserl sich bis in die ›Logischen Untersuchungen‹ hinein verpflichtet weiß, weisen der Phänomenologie den Weg in Richtung auf die Erlebnissphäre, in der die letztzugänglichen Quellen der Erfahrung angesiedelt sind. In der ausschließlichen Immanenz des erlebenden Bewußtseins liegt der konstitutive Ursprung des Sinns transzendenter Seinsgeltungen. Die Vorstellung stellt ein „Etwas" als ein „Gemeintes", als ein „Gegenüber" vor. Die Quelle solcher Transzendenz-Setzung liegt im vorstellenden Akt, allgemeiner: im Erlebnis. Hier ist daher auch der Ort, an welchem sich das Geltungsrecht dieser Setzung ausweisen muß: Findet sich also im Erlebnis ein evidenter Grund für die Annahme, daß der Vorstellung ein vorgestelltes Sein entspricht? So naheliegend es nun jedoch scheint, diese Erlebnissphäre als Ausdruck des psychischen Lebens eines existierenden Menschen aufzufassen, so vorschnell und problematisch erweist sich ein solcher Ansatz angesichts der Schwierigkeiten, die das mit ihm verbundene psychologische Verfahren betreffen. Sie sind phänomenologisch nicht zu ignorieren.

Die Erlebnissphäre, soweit sie als psychologische verstanden wird, kann das gesuchte Feld phänomenologischer Ursprungsforschung nicht sein, weil sie selber noch den Sinn einer Transzendenz trägt. Dies ist Husserls Einwand gegen die psychologische Methode, der ihn zu seiner bekannten radikalen Psychologismus-Kritik im ersten Band der ›Logischen Untersuchungen‹ veranlaßt. Psychologische Erlebnisse sind empirische Größen. Das psychische Phänomen stellt ein konstitutives Moment in der Einheit des empirischen Individuums dar. Psychologische Forschung hat daher eo ipso die Erlebniszuständigkeiten von Menschen zum Gegenstand. Das Bewußtsein, von dem sie handelt, ist ein faktisches und ein in dieser Faktizität gewissermaßen zufälliges (III/1, 188f.; XIX/2, 772; XIX/1, 392, 389). Psychologie als eine objektive Wissenschaft vom „animalischen Seelenleben" (XIX/2, 772) ist eine Erfahrungswissenschaft. Für sie träfe deshalb genau jenes oben genannte Problem zu: daß sie *als* Erfahrungswissenschaft nicht gleichzeitig Wissenschaft *von* der Erfahrung sein kann.

Es ist nun jedoch ein objektivistisches Mißverständnis, wenn man die Beziehung zwischen Erlebnis und Erlebtem als eine psychologisch-reale Beziehung auslegt; als ob da ein Erlebnis und ein Gegenstand irgendwie aufeinandertrafen. Zwar wird das Erlebnis seinen Gegenstand nicht als einen Teil seiner selbst „verstehen". Aber das hindert nicht, daß die Erlebnisanalyse den Gegenstand dennoch als eine bestimmte Form von Aktinhalt beschreiben kann: Er bildet zwar keinen reellen, wohl

aber einen intentionalen Inhalt des Aktes. Mit dieser Unterscheidung setzt sich Husserl von Brentano ab. Intentionale Gegenstände können eben auch fiktive oder irreale Objekte sein. Sie sind dem Bewußtsein nicht reell-immanent (wie z.B. Farbempfindungen), aber sie sind ihm auch nicht real-transzendent (wie „Dinge"). Denn auch Einhörner, Engel oder Götter können „Gegenstand" von Bewußtseinsakten sein; selbst wenn sie realiter nicht existieren, so sind sie als intentional „gemeinte" Objekte doch zweifellos da (vgl. XIX/1, 385–387).

Das psychologische Bewußtsein trägt nun den Sinn einer realen Rezeptionsinstanz der menschlichen Erfahrungen. Es ist demnach prinzipiell selbst ein Erfahrungsgegenstand wie jeder andere. Es kann daher auch nicht die Ausgangsbasis einer Erfahrung erst begründenden Theorie sein. Gibt es aber einen anderen Begriff von Bewußtsein oder Bewußtseinserlebnis, der einen nicht-psychologischen Zugang erlaubt?

Soll phänomenologische Philosophie überhaupt möglich sein, muß auch ein solcher Zugang möglich sein. Die Phänomenologie fragt nach dem Zustandekommen des Sinns und Geltungsrechts aller wirklichen und möglichen Bewußtseinsgegebenheiten. Ob es sich um mathematische oder logische Entitäten, um reale Wirklichkeiten, ideale oder Phantasieobjekte handelt – sie alle werden von *einer* Vernunft aufgefaßt, vorgestellt, beurteilt, fingiert usf. Wie dies geschieht, was die Bedingungen dafür sind, daß es gelingt, so daß das Bewußtsein sich nicht im phänomenalen Chaos seiner Empfindungen verliert, läßt sich nur aufklären, indem man den Ort beobachtet, an dem solche Gegenständlichkeit präsent wird: das Erlebnis. Erlebnis wird hierbei jedoch als eine „reine" Funktionsgröße verstanden und keinesfalls als eine individuell lokalisierbare „Tatsache" des menschlichen Geistes. Der Erlebnisbegriff soll „rein phänomenologisch" zu fassen sein, d.h. so, „daß alle Beziehung auf empirisch-reales Dasein (auf Menschen oder Tiere der Natur) ausgeschaltet bleibt" (XIX/1, 357).

Damit formuliert Husserl eine Forderung, die gegen psychologistische oder anthropologistische Relativismen in der erkenntnistheoretischen Forschung gerichtet ist und die das Ideal einer „reinen" phänomenologischen Philosophie propagiert, die sich vor dem naturalistischen Fehlschluß zu hüten hat, aus einem bedingten Sein ein notwendiges Sollen folgern zu wollen (vgl. XVIII; XXV, 41ff.). Es geht nicht um die Tatsache des menschlichen Erlebens, sondern es geht um das Wesen der Beziehung von Erlebnis zu Erlebnisgegenstand überhaupt. Die Erkenntnistheorie soll, wie es wissenschaftlich gefordert ist, zu generellen Aussagen gelangen, die für vernünftiges Bewußtsein überhaupt gültig sind. Sie kann sich dafür nicht auf den zufälligen Umstand berufen, daß

es Menschen sind, die solches Erleben realisieren. Vielmehr müßten die Aussagen der phänomenologischen Forschung hinsichtlich der prinzipiellen Zusammenhänge zwischen Bewußtsein und Bewußtseinsgegenständen selbst dann als zutreffend anzusehen sein, wenn es – überspitzt formuliert – auf der ganzen Welt kein einziges existierendes menschliches Bewußtsein gäbe. Denn ihr Ziel ist es nur zu zeigen: Wenn überhaupt Erkenntnis möglich ist, so unter evident ausweisbaren Bedingungen. Für diesen Nachweis ist es jedoch unerheblich, ob die gefundenen Bedingungen de facto erfüllt sind oder nicht. Man mag zweifeln, ob dieses Modell eines „reinen", gewissermaßen vormenschlichen Bewußtseins Sinn macht. Selbst in der Geschichte der Phänomenologie ist es immer wieder zum Stein des Anstoßes geworden. Aber das Programm einer strikten Erkenntnisletztbegründung scheint es unvermeidlich zu machen. Dennoch wirft dieses Modell bereits aus immanenten Gründen eine Reihe eigentümlicher methodologischer Probleme auf.

Der mit ihm verbundene Anspruch wirft ein Licht zunächst auf die zu erwartende Art des gesuchten Bedingungsnachweises. Der Zusammenhang zwischen den Auffassungsformen des Bewußtseins und seinen Auffassungsgegenständen muß als ein notwendiger ausgewiesen werden können. Es geht dabei also nicht um die Tatsache subjektiver Denkvollzüge, sondern um die „*objektiv-ideale Notwendigkeit* des Nicht-anders-*sein*-könnens" solcher Vollzugsakte im Hinblick auf die ihnen entsprechenden Gegenstände. Zur Einsicht kommt dieser Zusammenhang in der Form „apodiktischer Evidenz", die Husserl auch etwas mißverständlich als unbezweifelbares „Erlebnis der Wahrheit" charakterisiert (XIX/1, 242f.; XVIII, 193). Verschiedene Schwierigkeiten dieses Ansatzes sind klärungsbedürftig.

Evidenzforschung

Evidenz wird als Selbsthabe, Selbsterfassung, Selbstgegebenheit eines Bewußtseinsdatums bestimmt; ein im Erlebnis vermeinter Sachverhalt ist als er selbst gegenwärtig (XVII, 132f., 151f., 166ff.; I, 51ff.). Jedem möglichen Bewußtseinsvollzug entspricht eine bestimmte Form, ein bestimmter „Originalitätsmodus" von Evidenz; Husserl unterscheidet adäquate und inadäquate, formale und materiale, assertorische und apodiktische Evidenzen (vgl. III/1, 318f.; XVII, 166). Wenn jede Bewußtseinserfahrung intentionalen Charakter trägt, also Bewußtsein-von-Etwas ist, so ist sie auch durch eine bestimmte Präsenzform dieses vermeinten Etwas gekennzeichnet. Generell gilt daher also, daß jede Erfahrung von Seiendem und Soseiendem durch einen ihr gemäßen Evidenzstil ausgezeichnet ist, daß demnach jedes Erkenntnisproblem zu-

letzt auf ein Evidenzproblem reduzierbar ist. Evidenzen sind daher auch keineswegs nur spezifische Gefühlsvorkommnisse im psychischen Subjekt. Es charakterisiert vielmehr das Bewußtseinsleben überhaupt, daß es entweder evident selbstgebendes Bewußtsein seines intendierten Gegenstandes ist oder zumindest auf Überführung vager Gegebenheit in evidente angelegt ist (XVIII, 192f.; III/1, 46f., 328; XVII, 165; I, 93).

Die Methode phänomenologischer Bewußtseinsforschung zehrt nun ihrerseits von einer gewissen Doppelsinnigkeit des Evidenzphänomens. Neben die Bedeutung von Evidenz als ursprüngliche Selbsthabe von wirklichem Sein tritt die Bedeutung einer Evidenz der Urteilsrichtigkeit, d.h. der Angemessenheit eines aktuellen Urteils an die ihm entsprechende Wirklichkeit. Nicht nur ein Sachverhalt kann einsichtig gegeben sein – z.B. das „Rot" dieser farbigen Oberfläche –, sondern auch die dieser Sachverhaltsgegebenheit angemessene Urteilsart – in diesem Fall etwa ein Wahrnehmungs- und kein logisches, mathematisches oder ethisches Urteil. M.a.W.: Das Wissen um die Angemessenheit oder „Richtigkeit" eines Urteilsvollzugs in Hinsicht auf eine evidente Gegebenheit ist seinerseits ein Evidenzerlebnis. Diese Evidenz zweiter Stufe ermöglicht die Selbstkritik der urteilenden Vernunft unter der leitenden Idee der Wahrheit: Wahrheit besagt hier *„richtiges, kritisch bewährtes Urteil*, bewährt durch Adäquation an die entsprechenden kategorialen Gegenständlichkeiten selbst, wie sie in der evidenten Selbsthabe ... ursprünglich gegeben sind". Ausschließlich in diesem Sinne ist Evidenz ein „Erlebnis der Wahrheit", sofern Wahrheit als „Idee" der Übereinstimmung von Urteilsintention und intendiertem Sachverhalt gedacht ist (XVII, 132f., vgl. 151, 284; III/1, 317).[4]

Die phänomenologische Evidenzforschung kann sich diese kritische Potenz der Vernunft zunutze machen, um auf solche Weise ihrerseits evidente Gewißheit über Evidenzvollzüge zu gewinnen. Ihr Streben geht dabei jedoch ausschließlich – ihrem wissenschaftlichen Anspruch gemäß – auf den Gewinn apodiktischer Evidenz, d.h. auf Gewißheiten über Sachverhalte, deren Nichtsein und Nichtsosein schlechthin unausdenkbar ist (vgl. I, 56).

Wenn nun auch die Tatsache faktisch-psychischen Bewußtseinsvollzugs für diese Aufgabe unerheblich ist, schon deshalb, weil ihr Nichtsein sehr wohl vorstellbar ist, so ist sie als Ausgangspunkt der phänomenologischen Methode dennoch unverzichtbar. Das muß kein Widerspruch sein. Das Erlebnis ist je meines und als dieses notwendiger Bezugspunkt der Bewußtseinsanalyse. Doch es geht bei seiner Betrachtung nicht um seine tatsächliche Gegebenheit, sondern um seine Repräsentationsfunktion für die Vollzugsmodi des Bewußtseins überhaupt. Das individuelle Erlebnis ist phänomenologisch als Exempel für Erlebnis schlechthin anzusehen. Es präsentiert einen intentionalen Gegenstandsbezug. Dieser Bezug zwischen Erlebnis und Erlebtem entspricht einer gesetzmäßigen Struktur. Je nachdem, um welche Erlebnisform es sich im einzelnen handelt, differieren solche Gesetzmäßigkeiten. So ist etwa das Verhältnis des Wahrnehmungsvollzugs zum Wahrgenommenen von wesentlich anderer Art, als das einer mathematischen Kalkulation zum idealen Reich der Zahlen; und diese Form wiederum ist nicht vergleichbar mit der Art ästhetischer Auffassung eines Kunstobjekts, diese nicht mit der einer moralischen Wertung usf. So viele mögliche Gegenstandsarten denkbar sind, so viele mögliche Auffassungsweisen und Evidenzstile des Bewußtseins sind zu beschreiben.

[4] Vgl. auch Lembeck 1988b.

Wesensforschung

Angesichts dieser Bestimmungen ist es für phänomenologisches Philosophieren von entscheidender Wichtigkeit, daß es unmittelbare Zugangswege zur Beobachtung und Thematisierung solcher Erlebnisformen gibt, eine unmittelbare Einsicht also nicht allein über ihre Tatsächlichkeit, sondern eine „originäre Intuition" in ihr Wesen möglich ist. Diese letzte „Rechtsquelle der Erkenntnis" müßte dann aber, um einen infiniten Regreß auszuschließen, ihrerseits von absoluter Einsichtigkeit sein (III/1, 51). Husserl beschreibt diesen Weg, diese Methode unter verschiedenen Stichworten als Intuition oder Wesensschau, ideierende Abstraktion, eidetische Reduktion oder Ideation. Alle diese Ausdrücke umschreiben das Instrumentarium, das den Einstieg zunächst in die sogenannte eidetische oder ontologische Phänomenologie ermöglichen soll.

Jeder erlebnismäßigen Auffassung entspricht ein intentionaler gegenständlicher Sinn. Husserl spricht diesbezüglich von noetisch-noematischen Korrelationen (z.B. III/1, 203ff., 299ff.). Ihre typischen Strukturen zu beschreiben ist eine erste Aufgabe der phänomenologischen Wesensanalyse. Diese läßt sich der Korrelation entsprechend nach der noetischen resp. der noematischen Seite hin differenzieren, wenngleich deren Bezug grundsätzlich nicht aufzulösen ist, sofern unbedingt gilt, daß wesentlichen noetischen Auffassungscharakteren (Wahrnehmen, Urteilen, Glauben, Werten, Phantasieren usw.) wesentliche noematische Gegenstandstypen entsprechen.

Um nun zu evidenten Einsichten *über* diese Zusammenhänge zu gelangen, läßt sich der reflexive Charakter des Bewußtseins selbst me-

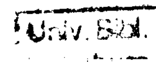
thodisch ausbauen. Der Prozeß der Wesensschau, so lautet die These, vollzieht sich nämlich mehr oder weniger anonym bereits in jedem voll funktionierenden menschlichen Bewußtsein (III/1, 48). Die Fähigkeit, Inhalte zu identifizieren, über sie Urteile zu fällen und Aussagen zu machen, setzt ein gewisses Allgemeinheitsbewußtsein voraus. So muß ich etwa bereits ein allgemeines Verständnis davon haben, welche Bedeutung der Begriff „Vogel" trägt, um über irgendein Tier urteilen zu können, daß es ein Vogel sei oder nicht. Ich muß eine allgemeine Bedeutung der Spezies „Rot" kennen, um zu wissen, ob der wahrgenommene Gegenstand rot ist oder nicht. Solches Bedeutungsbewußtsein ist im Akte des Bedeutens selbst nicht gegenwärtig, fungiert anonym im Hintergrund. Es wird erst durch einen eigenen reflexiven Akt thematisch, der nun seinerseits die Bedeutung von „Rot", „Vogel", „Farbe", „Tier" usf. selbst zum Gegenstand hat. Es handelt sich dabei um einen Abstraktionsakt, einen „Ideationsakt", der Bedeutungen „an sich" reflektiert; er meint nicht das Rotmoment am wahrgenommenen Haus, sondern die „Sache", das Rot „selbst", er meint nicht den Inhalt eines hier und jetzt Gegebenen, sondern seine „Idee". Freilich handelt es sich nicht um eine Idee „im kantischen Sinne", sondern um eine Wesensidee, deren Gehalt *anschaulich* (und deshalb „inexakt") gegeben sein soll (XIX/1, 102–117, 249).

Mit dieser Vorstellung von einer sog. „kategorialen" Anschaulichkeit des „Wesens" gegebener Sachverhalte löst Husserl sich entschieden vom Tenor der zeitgenössischen, am neukantischen Kritizismus orientierten philosophischen Diskussion. Die Allgemeinheit des Wesens soll keine formale Urteilskategorie sein, sondern sich im Inhalt der Vorstellung selbst finden. Das Allgemeine läßt sich unmittelbar anschauen, lautet die These, wobei ein und dieselbe „Sache" obendrein unter verschiedenen Anschauungsperspektiven gesehen werden und daher auch verschiedene Wesensbestimmungen an sich tragen kann. Der Umgang mit den Dingen selbst entlarvt diesen Sachverhalt: Das „Sehen" meines Schreibtisches *als* Schreibtisch erfaßt das Typische an ihm, das Wesen, die Idee der Schreibtischartigkeit ohne weiteres. Auch die Blickwendung, die dem Urteil „Dies ist auch ein Stück Natur" vorausgeht, läßt das Wesentliche des Naturdings im Ausgang von dieser einzelnen, individuellen Wahrnehmung ebenso anschaulich werden. Jedes individuelle Erfahren setzt, um Erfahrung heißen zu können, eine Repräsentationsfunktion des Individuellen voraus, ein Wiedererkennenkönnen des „Typischen" im Singulären. Das Einzelne ist nur *dieses*, weil es auf der Folie einer überindividuellen Totalität Gestalt anzunehmen vermag. Husserl weiß sich hier, aller Distanzierung gegenüber der Psychologie zum

Trotz, in der Nähe gestaltpsychologischer Betrachtungsart (XIX/1, 237; XIX/2, 690) – eine Nähe, die dann allerdings in der Entwicklung der Phänomenologie über Husserl hinaus erst noch vertieft werden wird.[5] Eine schlichte Übernahme gestaltpsychologischer Ansichten liegt bei Husserl jedoch keinesfalls vor, weil sein Begriff des Kategorialen kein generischer Begriff ist, also an sich keine konkreten, empirischen Ganzheiten meint, und weil er überdies noch nach einer gegenständlichen und einer Bedeutungsseite differenziert wird. Die formalen gegenständlichen Kategorien betreffen die Formen, die für gegenständliche Wesen („Ding überhaupt", „Farbe überhaupt") konstitutiv sind wie Gegenstand, Sachverhalt, Einheit, Vielheit, Anzahl, Beziehung, Verknüpfung. Bedeutungskategorien aber betreffen die elementaren Verknüpfungsformen von Begriff- und Satzsystemen und damit die formale Apophantik. Die Behauptung der Möglichkeit einer Anschauung des Kategorialen ist also viel weitreichender, als die gestalttheoretischen Ansätze suggerieren. Selbst transzendentallogische Formen wie Relation, Modalität, auch Raum und Zeit, sollen selbst anschaulich gegeben und bestimmbar sein, wenngleich nur im Ausgang vom gegenständlichen Wahrnehmungserlebnis: Das „Weil" der Kausalität wird anschaulich im Schmerzerlebnis, das ich habe, *weil* ich mich verbrenne. Oder: Mit der Auffassung des gegenständlich Gegebenen ist zugleich ein objektives Raumzeitfeld gegeben, in dem Gegenstände solcher Art ihre Wirklichkeit haben. Es sind dies Fundierungsverhältnisse in der Beziehung von gegenständlichen und Bedeutungskategorien, die Auffassungstypen charakterisieren und aus jedem individuellen Beispiel solcher Auffassung abstrahierbar sind.

Diese Beobachtung eines intuitiven Bedeutungswissens, das als solches im alltäglichen Erfahrungsvollzug nicht thematisiert wird, wird von Husserl methodologisch fruchtbar gemacht. Es gilt nun, in diesem eigentlich „widernatürlichen Habitus der Reflexion reine Deskription zu vollziehen", um auf solche Weise dem „Sinn" der Begriffe, Urteile, Wahrheiten des erlebenden Bewußtseins an der Quelle seiner Entstehung auf die Spur zu kommen. Denn alle Geltungsbegriffe des Denkens müssen im weitesten Sinne ihren Ursprung in der Anschauung haben. Man darf aufgrund der Phänomenalität der Erfahrung unterstellen, daß die Begriffe unseres Bedeutungswissens, die die vermeinten „Sachen selbst" der Erfahrung zu bestimmen suchen, Ergebnisse anonym vollzogener Abstraktions- oder Strukturierungsakte darstellen, welche auf der Basis bestimmter Erlebnistypik erwachsen und

[5] Vgl. unten § 20.



von da aus „immer wieder" zu bewähren und zu identifizieren sind (XIX/1, 16, 10).

Die Inblicknahme der „Sachen selbst" ist daher gleichbedeutend mit dem Versuch, sich im Zuge einer bewußten „Zuwendung zum Objekt" des eigentlichen Sinnes der im Sprechen verwendeten Worte wie der im Begreifen angelegten Begriffe zu vergewissern. Man spricht für gewöhnlich vom Ding, von Farbe, von Rot, ohne sich zumeist bewußt zu sein, was solche Begriffe „eigentlich" meinen, ohne etwa zu prüfen, ob und was genau ihnen im Wahrnehmungsgegenstand selbst überhaupt entspricht. Man spricht gar von Schönheit, Freiheit, von Werten oder Wahrheit, ohne damit in der Regel auch nur im entferntesten die solchen Worten entsprechenden „Gegenstände" namhaft, das Gemeinte „selbst" evident machen zu können. Es läßt sich jedoch zeigen, wie Husserl dies in den ›Logischen Untersuchungen‹ vorgeführt hat, daß diesbezüglich Äquivokationen aufgelöst und Wortbedeutungen präzise gegeneinander abgegrenzt werden können, weil ihnen je spezifische Gegenständlichkeitsarten entsprechen, die als ein ursprünglich Allgemeines, als Idee oder eben als gegenständliches „Wesen" „geschaut" und daraufhin kenntlich gemacht werden können. Begriffe fallen nicht vom Himmel; sie sind vielmehr Ausdruck von Bedeutungen, die uns im Erlebnis immer schon unmittelbar anschaulich werden, wenngleich wir diese Anschaulichkeit gemeinhin nicht präzisieren. Wird solche Präzisierung jedoch in der phänomenologischen Beschreibung nachgeholt, so spiegelt sich darin die Ordnung des Seins selbst wider.

Husserl hat diese „Ursprungsforschung" insbesondere auf dem Gebiet der Logikbegründung in den ›Logischen Untersuchungen‹, in der ›Formalen und transzendentalen Logik‹ sowie in seinem postumen Werk ›Erfahrung und Urteil‹ betrieben. Die phänomenologische Methode der Wesensschau wird darin als eine Art Abbau komplexer Schichtungen des natürlichen Bewußtseins vorgestellt. Es ist dabei vom individuellen Erlebnis als dem positiv zugänglichen Ausgangspunkt der Selbstbeobachtung auszugehen. Jedes Erlebnis fungiert dabei jedoch nur als Exempel einer Erlebnisgattung, als beispielhafter Repräsentant vergleichbarer Möglichkeiten von Erleben. Das Ausgangserlebnis ist ein durch individuelle und okkasionelle Faktoren gewissermaßen verschütteter Fall einer jeweils spezifischen Erlebnisform. Farbwahrnehmung z.B. ist erstens als Exempel einer bestimmten sinnlichen Wahrnehmungsform sowie zweitens als Repräsentant eines korrelativen noematischen Sinnes Farbe oder Farbigkeit zu nehmen. Beides ist nun – durch diesen repräsentierenden Fall gewissermaßen hindurch – auf seine allgemeine, für alle vergleichbaren Fälle identische Wesensform

zurückzuführen. Dazu bedarf es des Abbaus, der „Reduktion" des Erlebnisses auf seine typischen resp. eidetischen Komponenten. Alle zufälligen, weil faktischen So-Jetzt-Hier-Koeffizienten des Ausgangsbeispieles sind, da für die Sache eben unwesentlich, auszuklammern. Entsprechend sind alle in der Freiheit der menschlichen Phantasie fingierbaren Parallelfälle als Variationsmöglichkeiten des einen gemeinten Typs von Erlebnis und Erlebnisgegenstand zu reduzieren. Die willkürlich ersonnenen Varianten sind dann miteinander in Deckung zu bringen und alle Differenzen abzustreichen. Zur Methode der Ideation gehören demnach folgende drei Schritte: „1. erzeugendes Durchlaufen der Mannigfaltigkeit der Variationen; 2. einheitliche Verknüpfung in fortwährender Deckung; 3. herausschauende aktive Identifizierung des Kongruierenden gegenüber den Differenzen" (XIX/1, 419). In einem derart frei vollzogenen Reflexionsakt stellt sich zuletzt als ein unreduzierbar Letztes, als das Kongruente aller vorstellbaren Fallmöglichkeiten des gemeinten Typus dasjenige heraus, „ohne was ein Gegenstand nicht gedacht werden kann, d.h. ohne was er nicht anschaulich als ein solcher phantasiert werden kann" (Husserl 1939, 411). „Gegenstand" aber besagt dabei eben ganz allgemein Bewußtseinsgegenstand, meint also den Inbegriff aller möglichen Auffassungsgehalte. Projektiertes Ergebnis des Reduktionsvollzugs ist das allgemeine Wesen, das Eidos, eine Art Schema aller unendlich zu denkenden Variationsmöglichkeiten nach nur einem Anschauungsvorbild. Dies ist das die anschauliche Gestalttotalität prägende Invariable, das allen Variationsformen ihre Grenzen vorschreibt. Insbesondere die Grundidee dieses Variationsverfahrens lag Husserl in der gestalttheoretischen Orientierung der Psychologie vor (v. Ehrenfels 1890).

Die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrbarkeit von Wirklichkeit und Wahrheit liegen daher keineswegs ursprünglich im apriorisch organisierten Erkenntnisapparat eines transzendentalen Subjekts, nicht in „unserer Erkenntnisart von Gegenständen" (Kant, KrV B 25), sondern sie finden sich, wie es zunächst Kritizismus-kritisch heißt, zu wesentlichen Teilen im Seinscharakter der Erkenntnisgegenständlichkeit selbst (XVIII, 238). Bevor Phänomenologie daher zur Analyse des konstitutiven Beitrags der erkennenden Vernunft schreitet, hat sie sich des im Wesen des Objekts selbst liegenden Apriori seiner Seinsmöglichkeit zu vergewissern. Diese ontologische Komponente phänomenologischer Forschung ist von der ihr folgenden transzendentalen nicht zu trennen – aber auch vice versa.

Das für dieses Vorhaben notwendige methodische Verfahren, die Reduktion, die Entkleidung also des Erlebnisses von seinem „natürlichen"

Anspruch, faktische Gegebenheit zu repräsentieren, setzt eben deshalb eine „widernatürliche" Einstellung gegenüber der erscheinenden Wirklichkeit voraus. Sie unterliegt einer methodisch zu verstehenden Skepsis, die, ohne das faktische Sein zu leugnen, doch das Recht zu hinterfragen sucht, mit dem es zu gelten vorgibt. Die für das natürliche, alltägliche Weltleben unverzichtbare Selbstverständlichkeit, mit der die Wirklichkeit als da- und soseiende im Erlebnis zu Bewußtsein kommt, muß gesprengt werden, um dieses „Zu-Bewußtsein-Kommen" selbst einsichtig zu machen. Jeglicher in seiner Legitimität unausgewiesene Geltungsanspruch – sinnlicher wie geistiger, d.i. sozialer, geschichtlicher oder sogar wissenschaftlicher Art – ist aufzuheben. Das heißt nicht, das die Wirklichkeit „setzende" Erlebnis aufzuheben; aber von der in ihm beanspruchten Geltungsthesis wird kein Gebrauch gemacht. Es bedarf dazu eines „Innehaltens", eines *„epochein"*; es bedarf einer Urteilsenthaltung oder – wie man auch insgesamt in bezug auf die Geltungsansprüche der vermeinten „Realität" sagen könnte – einer *Glaubens*enthaltung also, die methodisch der skeptischen *Epoché* verwandt ist. Husserl beschreibt dieses Verfahren daher unter dem Stichwort der „Ausschaltung" der „Generalthesis der natürlichen Einstellung". Sie erst schafft neben der wirklichen Welt eine „Welt reiner Möglichkeiten", die auf ihre reine eidetische Struktur hin zu analysieren ist und von der her alle Wirklichkeitsansprüche ihr Geltungsrecht beziehen (vgl. III/1, bes. §§ 27–32; Husserl 1939, 424, 427).

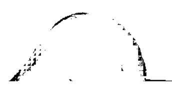
Freilich ist zur Methodologie der Phänomenologie damit noch nicht das letzte Wort gesprochen, denn es bleiben, aller Subtilität zum Trotz, noch immer entscheidende Desiderata offen. Die eidetische Reduktion erweist sich schnell als ein nur vorläufiger Schritt, der jedoch dem philosophischen Letztbegründungsanspruch der Phänomenologie – zumindest nach dem Verständnis Husserls – keineswegs genügt. An diesem Punkt freilich findet sich die Krisis phänomenologischer Philosophie, die eine Geschichte der Schismen zwischen der transzendentalphänomenologischen Entwicklungslinie Husserls und ontologischen bzw. antisubjektivistischen Rezeptionsvarianten begründet – obwohl diese Alternative nicht zwingend erscheint, zumal bei Husserl selbst die transzendentale auf der eidetischen Phänomenologie aufbaut und beide Forschungsebenen auch später keineswegs dogmatisch gegeneinander isoliert werden.

Transzendentalphänomenologische Reduktion

Die eidetische Einstellung bedeutet einerseits eine Form kritischer Distanznahme, insofern sie das von ihr beobachtete „natürliche" Weltleben als eine „Naivität" kennzeichnen und hinterfragen kann. In einem anderen und zwar doppelten Sinne aber ist auch sie selbst noch als „naiv" zu bezeichnen. Naiv, sofern der phänomenologische „Blick" deskriptiv, d.h. ohne theoretisierende oder konstruierende Hintergedanken die „Sachen selbst" am Ort ihrer ursprünglichen Gegebenheit aufsuchen soll. Es ist dies der sozusagen gute Sinn einer Naivität, die Unmittelbarkeit und Schlichtheit zum Forschungspostulat erhebt. Sie wird jedoch von einer zweiten Form von Naivität begleitet, die die erkenntniskritische Begründungsidee weiterhin zu verstellen droht. Zwar ist in der eidetischen Reduktion die Welt in ihrem faktischen Dasein, d.h. als Tatsache „ausgeschaltet", nicht aber die Welt „als Eidos". Vielmehr bilden die Wesensstrukturen und Gestaltqualitäten ihres Soseins ja nun das ausdrückliche Forschungsthema. Insofern ist die eidetische Phänomenologie eine Ontologie, denn sie beschäftigt sich mit einer nur eigentümlich präparierten, aber immer noch transzendenten Seinssphäre. Der kritische Anspruch der Erkenntnistheorie jedoch verlangt eine Aufklärung des grundsätzlichen Problems, wie dem erlebenden Bewußtsein der Zugang zu transzendenten Gegebenheiten überhaupt möglich ist. Ist aber noch nicht einsichtig, *wie* es möglich ist, daß Erkenntnis etwas ihr Transzendentes treffen kann, so wird man auch nicht wissen, *ob* es überhaupt möglich ist (III/1, 36). Deshalb bedeutet die Annahme einer – wenngleich idealen – Seinssphäre noch immer eine für die radikale Erkenntniskritik unzulässige „Naivität".

Die Methode der Epoché ist daher zu vertiefen. Nicht die „Wesenswelt" ist das Letztgegebene, auf das zu reduzieren wäre; denn auch sie trägt noch den Sinn einer Transzendenz, die der Immanenz des Bewußtseins gegenübersteht. Gerade weil aber dieser Transzendenzbezug des Bewußtseins fraglich ist, muß sein Geltungsanspruch eingeklammert werden, um die fragliche Beziehung selber in den Blick nehmen zu können. Die Reduktion hat daher auf das „reine", von keiner Transzendenz mehr verstellte Bewußtsein zurückzuführen, in welchem sich die intentionalen Sinngehalte allererst konstituieren. Das reine Bewußtsein ist sonach transzendentales Bewußtsein, weil es Begegnungsstätte mit Transzendenz überhaupt ist; weil Transzendenz, phänomenologisch betrachtet, auf Bewußtsein „angewiesen" ist (III/1, 104; vgl. I, 60–65).

Ziel der nunmehr „transzendental" genannten Reduktion ist ein neues, autarkes Feld transzendentalphänomenologischer Forschung: das Bewußtsein selbst als „eigenartige" Region absoluten, „immanenten Seins" (III/1, 68, 104). Die idealistische Attitüde, die Husserl mit dieser Beschreibung einnimmt, hat zu vielen Mißverständnissen geführt. Wer das Bewußtsein als „Residuum der Weltvernichtung" (III/1,



103) auffaßt, läuft Gefahr, es als eine mysteriöse, nicht näher beschreibbare, Sein und Wirklichkeit spontan produzierende Instanz auszulegen. Realität und Welt drohen in subjektiven Schein verwandelt zu werden.

Es ist dies ein Mißverständnis, gegen das der transzendentale Idealismus sich wehren muß. Es beruht auf der Verwechslung der eidetischen mit der transzendentalen Ebene innerhalb der phänomenologischen Analyse: Die gnoseologische Skepsis, die die transzendentalphänomenologische Einstellung auszeichnet, wird als ontologische ausgelegt. Es wird zu Unrecht unterstellt, daß die Epoché, die Urteilsenthaltung über den Geltungssinn der Realität, einer Leugnung der Existenz dieser Realität gleich käme. Aber das ist keineswegs der Fall. Die Zurückhaltung des Urteils über einen Sachverhalt erschwert, ja verhindert zwar den unmittelbaren Umgang mit eben diesem Sachverhalt – insofern ist die phänomenologische Einstellung eine zutiefst „unpraktische" –, aber sie verhindert zugleich eine vorschnelle pragmatische Funktionalisierung der „Sachen", also der Weltwirklichkeit schlechthin. Das alltäglich-pragmatische Weltverständnis hingegen droht, Einsichten in unmittelbare Seinsverhältnisse zu verschütten – weshalb Philosophie dann erst notwendig wird. Die Existenz also der realen Welt ist daher auch dem Phänomenologen zweifellos. Seine eigentliche Aufgabe aber liegt genau darin, diese das gesamte Weltleben tragende Zweifellosigkeit zu verstehen und ihren Rechtsgrund aufzuklären (vgl. z.B. III/1, 120f.; II, 152f.). Gerade dazu bedarf es jedoch des methodischen Zweifels am vermeintlich Selbstverständlichen, um sichtbar zu machen, wie sich Realität phänomenal als subjektiv erlebte Wirklichkeit präsentiert. Realität läßt sich so der Vielfalt ihrer Sinndimensionen nach als ein Auslegungsprodukt des erlebenden Bewußtseins „verstehen"; als Produkt zwar, aber eben als Auslegungsprodukt phänomenaler Gegebenheiten. Die Auslegung mag sich dabei subjektive Spielräume zunutze machen, aber keineswegs erfindet sie deshalb ihren eigenen Gegenstand.

Gegen den übereilten Vorwurf eines illegitimen, weltlosen Transzendentalismus wird man die phänomenologische Methodenlehre am ehesten dadurch in Schutz nehmen können, daß man auf ihre ganz unverdächtige Grundlage verweist. Handelt es sich doch bei allen Reduktionsschritten um die Anwendung und Vertiefung eines Wesenszugs menschlicher Weltorientierung: daß sie Vorder- von Hintergründen, Bedeutsamkeiten von Marginalien, Interessantes von Belanglosem unterscheidet; kurz, daß sie Standpunkte einnimmt und thematische Schwerpunkte setzt. Die Reduktionsmethode fügt nun diesen Orientierungsleistungen nichts hinzu, sie ist vielmehr selbst eine spezifische Form solcher Orientierung, eine Art Blickwechsel. Bereits der eidetische Abbau war nichts anderes. Statt die weltlichen Bedeutsamkeiten ihren selbstverständlichen Geltungshorizonten gemäß im Spiel zu halten, wird der Blick auf sie selbst zurückgerichtet, wird ihr eigentlicher Sinn „geschaut", wird gefragt: Was meine ich eigentlich, wenn ich über vermeintliche Objektivitäten spreche, welche Unterschiede sind dabei zu beachten, welche Zusammenhänge zu berücksichtigen? Über diese Fragen soll nun ein begründetes Urteil gefällt werden. D.h. aber, daß auch die Epoché, die Urteilsenthaltung einen gewissen Urteilsentscheid fordert; sie ist in Wahrheit also weniger eine Enthaltung als vielmehr eine Verschiebung der Urteilshinsicht.

Hier besteht durchaus eine Parallele zum normalen wissenschaftlichen Forschungsprozeß. Auch er nimmt seinen Ausgang von einer positiven, elementaren Erfahrung, um diesen Erfahrungsbestand dann einer operativen, zumeist auch idealisierenden Behandlung zu unterziehen – wobei jedoch, wie Husserl in seinem Spätwerk kritisiert, das Ergebnis solcher Idealisierung vorschnell für die Sache selbst genommen und dabei unterschlagen wird, welcher unmittelbaren Erfahrungsform sich seine Konstitution verdankt. Die Parallele ist sogar auf die vorwissenschaftliche Erfahrung zu erweitern, insofern jede Erfahrung eine differenzierende Stellungnahme bedeutet: Während ein Etwas vorgestellt, beurteilt, gefühlt oder phantasiert wird, wird von anderem abgesehen, wird anderes ausgeklammert, hintangestellt, überspielt oder negiert. „Leben ist Stellungnehmen" heißt es bei Husserl (XXV, 56), weil jede Erfahrung notwendig separierende Inblicknahme bedeutet, ein Hinblicken-auf und zugleich ein Absehen-von.

Auch die transzendentalphänomenologische Reflexion bedeutet nun eine neuerliche Blickwendung des thematischen Interesses. Statt Gegenstandstypen und Auffassungsformen zu beschreiben, wird hier auf die Leistungen des Bewußtseins abgehoben, wird ihr Beitrag zur Konstitution des Gegenstandes untersucht. Dafür bildet die Ideationsmethode eine notwendige Vorstufe (vgl. II, 8ff.; I, 106). Sie scheidet das Wesentliche vom Unwesentlichen, differenziert die möglichen Seinsregionen untereinander und ermöglicht damit erst die systematische Arbeit der Konstitutionsforschung.

Die Bedeutung der höherstufigen transzendentalen Reduktion auf das Bewußtsein selbst ergibt sich aus ihrer Leistung, den gnoseologischen Ursprung dessen ausfindig zu machen, was gemeinhin als vorgegebene Wirklichkeit verstanden wird. Sie liefert sozusagen ein Bewußtsein von Wirklichkeitsbewußtsein und zeigt dabei, daß Wirklichkeit stets als das Gegenüber je typischer Einstellungsformen des Bewußt-

seins erscheint. Damit wird ein Sachverhalt festgestellt, der unter zwei Hinsichten bedeutsam ist:

Erstens erweist sich der Seinsbestand der Erfahrung als relativ auf die Auslegungsabsicht des erfahrenden Subjekts; die Intentionalität des Bewußtseins belegt das aufgefaßte Sein mit ihrem hermeneutischen „Als", sie bestimmt es *als* dieses oder jenes, läßt es jedoch nie unbestimmt. Doch auslegende Bestimmung ist nicht gleichbedeutend mit spontaner „Seins-Schöpfung", die Transzendentalphänomenologie daher auch keine Variante eines neukantianischen Idealismus Marburger Prägung (Cohen, Natorp).[6]

Die zweite Hinsicht aber ist vielleicht noch bedeutender. Die phänomenologische Reduktion erweist sich nämlich auf der anderen Seite auch als ein Wesenszug des Bewußtseins selbst, immer und überall in Themen und ihre Kontexte eingebunden, stets in „Einstellungen" befindlich zu sein. Husserl bezeichnet es daher als das „Erzieherische der phänomenologischen Reduktion", daß sie ein solches Bewußtsein des Eingestellt-Seins überhaupt ermöglicht. Die Reduktion orientiert somit ihrerseits über die unvermeidbare Orientiertheit des Bewußtseins (IV, 179).[7] Und sie wirft mit diesem Ergebnis weitere Fragen auf wie die folgenden: Inwieweit ist das transzendentale Bewußtsein noch verantwortlich für diese seine thematischen Orientiertheiten? Liegen hier anonym wirkende Prägungen etwa historischer, sozialer, kultureller Art vor, die sich dem spontanen Zugriff verweigern? Ist das „reine" Bewußtsein doch nicht so rein, wie es den Anschein hatte? Finden sich hier die Grenzen der Ursprungsforschung phänomenologischer Provenienz? Es sind diese Fragen, die die transzendentale Phänomenologie in Anwendung ihres Programms selbst zu beantworten hat.

Im Zusammenhang mit der philosophischen Selbstreferenz der Phänomenologie sind sie aber zumindest insofern wichtig, als sie natürlich auch den spezifischen Sinn der transzendentalen Einstellung selbst betreffen. Ist auch der Orientierungsmodus der Philosophie nur das Ergebnis einer unerklärbaren, anonym wirkenden Interessenausrichtung, nur eine Einstellungsvariante neben vielen möglichen anderen? Wäre die Wesensforschung selbst nur die insgesamt zufällige Äußerung einer kulturspezifischen Faktoren entstammenden geistigen Disposition? Der allgemeine Geltungsanspruch der phänomenologischen Philosophie fordert diesbezüglich offenbar die philosophische Selbstreflexion heraus.

[6] Vgl. dazu näheres bei Kern 1964.

[7] Dazu auch Orth 1984c und 1989b.

§ 5. Geschichtsphilosophische Selbstreferenz

Eine genaue Aufklärung über den eigenen philosophiehistorischen Standort liegt schon früh in Husserls Interesse. Es geht dabei auch um die Abwehr historisierender Relativierung philosophischer Einsichten. Die Auseinandersetzung mit den Thesen des Historismus ist ein äußeres Motiv, eine philosophisch gegründete historische Selbstbestimmung vorzunehmen (vgl. XXV, 41 ff.).[8] Ein immanentes Motiv liegt im Anspruch der Phänomenologie, „universale Wissenschaft von der Welt, universales, endgültiges Wissen" zu sein. Husserl unterscheidet dementsprechend zwischen „Philosophie als historischem Faktum" einer jeweiligen Zeit und der „Philosophie als Idee" der „unendlichen Aufgabe", ursprüngliches Wissen zu erlangen. Der Orientierungsmodus Philosophie wird dabei – im Unterschied zu anderen kulturellen Orientierungsformen, jedoch als Paradigma wissenschaftlicher Einstellung überhaupt – als ein überhistorischer, teleologischer Einheitssinn in der Geschichte des europäischen Denkens verstanden. Dementsprechend gilt für Husserl die ideengeschichtliche Ursprungsforschung zugleich als „echte Selbstbesinnung des Philosophen auf das, worauf er eigentlich hinauswill". Philosophiegeschichte ist bereits originäre Philosophie und namentlich „zur Entdeckung der wahren Methode der Philosophie" zu verwerten (VI, 269, 338, 72f., 445).

Wie Husserls kritische Ideengeschichte (VII) und die späte ›Krisis‹-Abhandlung (VI) zeigen, versteht er die Phänomenologie als *terminus ad quem* dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung. Bereits früher beschreibt er die Phänomenologie als „geheime Sehnsucht" der gesamten neuzeitlichen Philosophie (III/1, 133), als eine Sehnsucht, deren Rechtsnachweis zu einer *historischen* Selbstbegründung der Phänomenologie zu führen vermag.

Solche Selbstbegründung ist die Konsequenz der Auslegung der Denkgeschichte als Entwicklungsgeschichte eines einheitlichen Sinnes philosophischer Arbeit. Diese Auslegung ist als Rückbesinnung auf die historischen Ursprünge der Philosophie wiederum selbst philosophische Besinnung. Sie erstrebt eine historische Klärung der ursprünglich aller Philosophie immanenten Zweckidee absolut selbstverantwortlicher Wissensbegründung, welche in der neuzeitlichen Forderung nach apodiktischer Erkenntnis ihre Erfüllung finden soll. Daher ist, wie Husserl unterstellt, die Auffindung „der wahren Methode einer apodiktisch gegründeten und apodiktisch fortschreitenden Philosophie"

[8] Dazu auch Lembeck 1988a, 10–33.

gleichbedeutend mit dem Anfang einer neuen Philosophie (VI, 274f.). Diese ist aber nicht nur darin neu, daß es ihr – nach Husserl erstmals in der Geschichte – gelungen ist, die Forderung nach Apodiktizität der Erkenntnis methodisch streng zu fassen; sondern sie ist es vor allem deshalb, weil sie sich über die Art der geschichtlichen Abkünftigkeit dieser ihrer leitenden Orientierungs-Idee im klaren ist. Diese erweist sich dadurch nicht als pure philosophische „Erfindung", sondern als die tragende Idee der Philosophie schlechthin, die teleologisch zur Entfaltung kommt, deren Woraufhin sich aber erst nach und nach und schließlich mit der Phänomenologie endgültig offenbart. Das bislang in der Denkgeschichte nur unklar erstrebte *telos* kann nun, selbstdurchsichtig geworden, ernstlich intendiert werden. „Eben damit beginnt eine Philosophie des tiefsten und universalsten Selbstverstandes des philosophierenden ego als Trägers der zu sich selbst kommenden absoluten Vernunft" (VI, 275).

Die historisch geforderte Philosophie, so sucht Husserl den Gang der Philosophiegeschichte namentlich seit Descartes auszulegen, ist geprägt durch einen konsequent verfolgten Transzendentalismus, der den gesuchten apodiktischen Erkenntnisgrund in die Immanenz eines den Seinssinn der Erfahrungswelt stiftenden transzendentalen Bewußtseins verlegt. Als historische „Endstiftung" oder „Endform der Transzendentalphilosophie" dieses Sinnes gilt die Phänomenologie (VI, 73, 71).

Husserls geschichtsphilosophische Deutung der Philosophiegeschichte ist nun vor allem deshalb wenig überzeugend, weil sie spekulativ und zumal mit Rücksicht auf die Entdeckung des „historischen Bewußtseins" im 19. Jahrhundert beinahe naiv wirkt. Sie neigt zu einer vernunftmetaphysisch orientierten Geschichtskonstruktion, die die Geistesgeschichte zum Vehikel eines absoluten Vernunftprozesses erklärt und den Philosophen zu dessen „Funktionär" (VI, 13f., 72). Husserls These, daß es vor allem darauf ankäme zu untersuchen, „worauf ‚es' letztlich in der verborgenen Einheit intentionaler Innerlichkeit, welche allein Einheit der Geschichte ausmacht, ... ‚hinaus-wollte'" (VI, 74), führt in die Verlegenheit, schließlich nicht mehr sagen zu können, wer oder was dieses „es" denn eigentlich sei, das da auf was immer „hinauswill".

Andererseits muß man sehen, daß Husserls philosophische Art von Philosophiegeschichtsschreibung in der zeitgenössischen Diskussion keineswegs isoliert dasteht. Ob ein solcher Ansatz droht, die Geschichtlichkeit des Denkens zu ignorieren, oder ob umgekehrt ein rein historisierender Zugriff das Wesentliche der Philosophie aus den Augen verliert – diese Streitfrage bestimmte bereits die Diskussion des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Sie wird ursprünglich im Rahmen der akademischen Debatte um die philosophische Begründung der historischen Geisteswissenschaften aufgeworfen. Der Versuch, deren Erkenntnisse vor der Auflösung in die Unverbindlichkeit eines historistischen Relativismus zu bewahren, zeitigt diverse geschichtstheoretische Rettungsmodelle (Rickert, Dilthey, Troeltsch). Die Diagnosen beschreiben übereinstimmend ein Mißverhältnis zwischen der tatsächlichen Arbeit der historischen Geisteswissenschaften und den diesen zugrunde liegenden Theorien, die weder ontologisch noch methodologisch hinreichen, ihre Eigenständigkeit gegen die andrängenden naturalistischen Monismen zu verteidigen. Die traditionellen philosophischen Systeme zeigen sich aber ebensowenig in der Lage, in dieser Sache Hilfestellung zu leisten, sei es, weil ihnen das methodologische Instrumentarium fehlt, sei es, weil sie selber in den Strudel des historischen Relativismus hineingerissen zu werden drohen. Denn offenbar geht der Ernst der Aufgabe philosophischer Erkenntnis- und Handlungsbegründung angesichts der inflationären Vielfältigkeit ihrer Lösungsversuche allzu leicht verloren. Das Geschichtsproblem erschüttert daher nicht nur den Wert des kritischen Vermögens der Philosophie, sondern deren Selbstverständnis schlechthin. Philosophie kann ihre eigene Geschichte nun nicht mehr bloß als historische Einleitung zu irgendwelchen Sachproblemen verstehen, sondern muß zuvor die ihr eigene Geschichtlichkeit deuten und berücksichtigen lernen. Die Frage also: Wie und zu welchem Zweck treiben wir Philosophiegeschichte? ist damit keineswegs mehr Sache persönlichen Interesses des einen oder anderen Philosophen, sondern zur Lebensfrage der Philosophie avanciert.

Stimmt also Husserls Diagnose der historistischen Krise als einer tiefen Krise der Philosophie selbst mit der Auffassung der zeitgenössischen akademischen Philosophie im wesentlichen überein – wenngleich er selbst sich diesbezüglich als einsamer Rufer in der Wüste sah –, so sind sich auch die Therapieversuche im Ansatz ähnlich. Sie sollen zuallererst aus einer Rehabilitierung des ausdrücklich wissenschaftlichen Charakters der Philosophie erwachsen und in einer methodologischen Absicherung der Allgemeingültigkeit ihrer Erkenntnisse gründen. Das Problem der Geschichte wird dabei vornehmlich im Rahmen erkenntnistheoretischer Fragestellungen aufgegriffen, um schließlich in Form einer „Logik der Geschichtswissenschaft" (Rickert 1924, Kap. I), einer „Kritik der historischen Vernunft" (Dilthey, DGS I, 116) oder einer „formalen Geschichtslogik" (Troeltsch 1922, 27–67) seiner Lösung zugeführt zu werden. Damit durfte zugleich die Hoffnung verbunden sein, daß sich im Rahmen solcher Entwürfe schließlich auch ein fun-

diertes historisches Selbstverständnis der Philosophie würde entwikkeln lassen.

Diese Vorstellung von Geschichtsforschung unter der Leitung einer Begrifflichkeit, die in der – an sich unhistorischen – Sache der Philosophie selbst fundiert sein soll, findet sich sogar schon bei bekannteren Philosophiehistorikern des 19. Jahrhunderts. Christian August Brandis etwa spricht (1835, 16) von der Priorität der „inneren Geschichte" der Philosophie vor der äußeren Faktengeschichte, „weil ohne kritische Vergleichung in Bezug auf den wissenschaftlichen Werth" historischer Philosopheme es nicht möglich sei, „das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Gehaltvolle vom Gehaltlosen zu sondern". Wichtig ist ihm dieser Ansatz aber vor allem deshalb, weil die Erkenntnisse solch kritischer Prüfung für die Philosophie selbst genutzt werden sollen und letzter Zweck einer Geschichte der Philosophie nur sein kann, in die philosophische Forschung ein- und sie selber fortzuführen (1835, S. VII). Auch für August Boeckh fallen daher „Philosophie und Philosophiegeschichte zusammen. Ein Philosoph ist berufen, die Geschichte der Philosophie zu beurteilen, sofern er fähig ist, die philosophischen Ideen aufzufassen" (1877, 560f., vgl. 26, 586). Genau hier aber scheiden sich natürlich die Geister. Denn wenn die Fähigkeit, philosophische Ideen zu begreifen, das entscheidende Kriterium für Vermögen oder Unvermögen philosophischer Geschichtsschreibung ist, dann ist damit zumindest vorausgesetzt, daß eben diese Ideen identifizierbar und also immer dieselben geblieben sind. Eduard Zeller (1876, 17f.) warnt deshalb davor, die Notwendigkeit, eigene philosophische Begriffe für das Verständnis der historischen Philosopheme verwenden zu müssen, mit der Zumutung zu verwechseln, die „eigene Meinung in die Lehren der Früheren" hineinzutragen und so „aus dem System zu konstruieren", was man nur mit dessen Hilfe verstehen wollte. Der eigene Standpunkt also wird allenfalls dann zu Recht bemüht, wenn dies zum Verständnis des Historischen beiträgt – aber nicht umgekehrt soll das Geschichtliche nur soweit verstanden werden, als es der eigenen Position zuträglich ist.

Diese Lehre scheint trivial; sie ist es aber erstens deshalb nicht, weil sie voraussetzt, daß man zwischen dem historischen Gegenstand und dem Maßstab, den man an ihn heranträgt, klar unterscheiden kann. Und das ist eine, wie wir aus der hermeneutischen Diskussion des 20. Jahrhunderts wissen, zumindest sehr optimistische These. Zweitens wird die Mahnung Zellers zweifelhaft, sobald man nach dem philosophischen Sinn von Geschichtsforschung fragt. Diesbezüglich aber spricht dann der Marburger Philosoph Paul Natorp – auch ein vermeintlicher

Geschichtskonstruktivist – ein klares Wort: „Wie es eigentlich gewesen", heißt es bei ihm, „– das ist überhaupt keine sinnvolle Frage ... Wir wollen gar nichts anderes als soviel verstehen als zuträglich, und eben *uns* zuträglich ist. ‚Was fruchtbringend ist allein ist wahr'".[9]

Diese Beobachtungen zur Diskussion um die historische Selbstverortung systematischer Philosophie zeigt, daß die Position Husserls diesbezüglich eher die Regel als die Ausnahme repräsentiert. Dennoch wirkt speziell seine Argumentation in diesem Zusammenhang vor allem aus internen systematischen Gründen unbefriedigend. Denn auf den Versuch historischer Selbstbegründung wirkt sich der oben bereits angesprochene Zickzackkurs phänomenologischer Begriffsklärung besonders negativ aus. Ohne das Verständnis der „Anfänge" bleibt die „Sinnesentwicklung" in der Philosophiegeschichte „stumm". Doch das Verständnis der Anfänge ist nur vom gegebenen Stand der philosophischen Forschung aus möglich. Also muß man „im ‚Zickzack' vor- und zurückgehen" (VI, 59). Erst die Phänomenologie als das projektierte „Ergebnis" der geistesgeschichtlichen Entwicklung und philosophischen Besinnung vermag erklärtermaßen das relative Recht ihrer Vorläufer teleologisch auszuweisen – gleichwohl hat sie sie schon zuvor, eben *für* die Besinnung, faktisch in Anspruch zu nehmen. Dieser „Zirkel" ist so unvermeidlich wie problematisch: Obwohl die philosophischen Systeme eigentlich nur im Hinblick auf ihre Geltungsansprüche in die Besinnung aufgenommen werden sollen, müssen sie nichtsdestoweniger am historischen Faktum festgemacht werden, namentlich etwa am Cartesischen Rationalismus, am Humeschen Psychologismus oder am Kantischen Kritizismus. Solche Fakten aber sind ihrerseits das Ergebnis einer in bestimmter Form aufbereiteten Erkenntnisweise, genau genommen sogar einer speziellen Erfahrungs- oder Tatsachenwissenschaft: der wissenschaftlichen Philosophiegeschichtsschreibung (vgl. VI, 444). Damit aber hätte die geschichtsphilosophische Herleitung der auf Letztbegründung abzielenden Phänomenologie ihrerseits eine ihr epistemisch untergeordnete Erfahrungswissenschaft samt der damit verbundenen unausgewiesenen Geltungsansprüche bereits vorauszusetzen. Daß dies zumindest solange unbefriedigend bleiben muß, als die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen dieser speziellen Erfahrungswissenschaft „Geschichte" nicht eigens aufgewiesen sind, liegt auf der Hand. Obwohl die Phänomenologie das dafür notwendige Instrumentarium durchaus zur

[9] Vgl. Platon-Vorlesung, Wintersemester 1920/21: Natorp-Nachlaß; UB Marburg, Hs 831: B 6, Blatt 1 a–d.

Verfügung stellt,[10] hat Husserl selbst einen solchen Versuch nicht unternommen. Auch deshalb hängt sein Ansatz geschichtsphilosophischer Selbstreferenz gewissermaßen in der Luft. „Phänomenologie der Geschichte" wäre daher allenfalls in zweiter Linie als eine Form dessen zu verstehen, was man vielleicht als „philosophische Geschichtsforschung" bezeichnen könnte. Zunächst aber müßte eine Phänomenologie des geschichtlichen Bewußtseins vorausgeschickt werden, die, wie problematisch auch immer dies scheinen mag, die historische Faktizität, das Paradoxon eines geschichtlichen „Auf- und Abtretens" der transzendentalen Subjektivität in Rechnung zu stellen hätte. Wir werden noch sehen, wo sich die Ansätze solcher Berücksichtigung im Programm transzendentaler Phänomenologie verstecken.

Hier sei die besagte Aporie aber zunächst nur als ein augenfälliges Beispiel für den Umstand angesehen, der so vieles in Husserls Werk als fragmentarisch erscheinen oder als Desiderat offen läßt: Die unermeßliche Fülle phänomenologisch relevanten Forschungsmaterials dieser „Arbeitsphilosophie" ist sozusagen auf Generationen hin angelegt. Der einzelne, in diesem Fall Husserl selbst, vermag nur einen kleinen Ausschnitt daraus zu betrachten. Aber derjenige Ausschnitt, der dem Begründer der Phänomenologie selbst vor Augen lag, sollte sich zumindest durch einen gewissen fundamentalen Problemcharakter auszeichnen. Dazu zählen nun gewiß die transzendentalen Konstitutionsprobleme, namentlich die Frage nach dem Wesen des „reinen" Bewußtseins und seiner transzendentalen Leistungsfähigkeit. Sie nehmen neben den methodologischen Ausführungen in Husserls Lebenswerk daher auch den größten Platz ein.

[10] Vgl. meinen Rekonstruktionsversuch dieses Instrumentariums: Lembeck 1988a, bes. §§ 21–26.

II. *Transzendentale Phänomenologie*

> Alles wird in ihrer, der Müdigkeit Ruhe erstaunlich.
>
> Utopisch? «La utopía no existe», las ich hier auf einem Plakat, was übersetzt heißt: Den Nicht-Ort gibt es nicht ... Meine utopische Müdigkeit ... ergab jedenfalls einen Ort, zumindest den einen. Viel mehr Ortssinn fühlte ich da als je sonst.

§ 6. Egologie

Der methodische Vollzug der Reduktionen führt auf das phänomenologische „Residuum" des „reinen transzendentalen Bewußtseins". Husserl bezeichnet dieses Bewußtseinsfeld auch als „transzendentale Subjektivität", als „transzendentales Ego" oder als „reines Ich". Die Verwendung dieser Titel schwankt, und es ist nicht ganz leicht, eine klare terminologische Differenzierung auszumachen. Entscheidend ist zunächst die Zuordnung der Attribute Reinheit und Transzendentalität, unter deren Hinsicht die apriorischen Strukturen des Bewußtseinsfeldes zu beschreiben sind.

Es war bereits von der Korrelation zwischen subjektiven Auffassungsmodi und ihren „Gegenständen" im intentionalen Erlebnis die Rede. Husserl spricht von noetisch-noematischer Korrelativität. Es ist nun eine erste Aufgabe der transzendentalphänomenologischen Forschung, diese Strukturen ihrerseits nach Wesenszusammenhängen zu gliedern und verständlich zu machen.

Noesis und Noema

Es handelt sich im Zusammenhang Noesis-Noema natürlich nicht um einen Innen-Außen-Bezug. Dieses Verständnis ist nach dem Vollzug der Reduktionen sachlich ausgeschlossen. Es handelt sich vielmehr um einen rein immanenten Bezug zwischen zwei voneinander unterscheidbaren Bewußtseinsmomenten. Das Noema ist Inbegriff eines intentionalen Sinngehalts, auf den das intentionale Erlebnis ausgeht; die Noesis ist das „beseelende", das den Sinn verleihende Moment des intentionalen Vollzugs. Aber es wird schon ersichtlich, daß in dieser Struktur offenbar noch etwas Entscheidendes fehlt. Denn wem oder was wird ein Sinn verliehen? Neben die Noesis tritt daher noch ein zweites dem Bewußtsein reell immanentes Moment, das Empfindungsdatum. Husserl bezeichnet es als sensuelle Hyle, da die allgemeine Rede von Sinnes-

daten leicht positivistische Mißverständnisse hervorrufen könnte (III/1, 191 ff.).

Die Hyle erlangt durch die Leistung der Noesis (auch „intentionale Morphe") einen noematischen Sinn oder Gehalt. Hyle erfährt eine auslegende Bestimmung zum bedeutsamen Etwas. Aber dieser Vollzug ist im einzelnen sehr komplex. Ein identischer noematischer Gehalt etwa kann in einer Vielzahl konkreter noetischer Erlebnisse konstituiert sein: Ein und derselbe intentionale Gehalt ist in verschiedenen Ansichten „gegeben". So wird ein Wahrnehmungsgegenstand im Wahrnehmungsverlauf z. B. von vorne betrachtet oder von seiner Rückseite her, visuell oder taktuell erfahren, er wurde früher schon gesehen und wird es jetzt immer noch. Die Identität des noematischen Gegenstandes konstituiert sich mittels noetischer Mannigfaltigkeiten solcher oder ähnlicher Art. Einer Vielzahl konkreter Erlebnisse korreliert dabei also nur ein identischer gegenständlicher „Kern" (III/1, 225 ff.).

Aber auch von der noematischen Seite aus zeigt sich eine mögliche Vielfalt. Der noematische Gegenstand ist nicht unbedingt identisch mit dem noematischen Gehalt. Bildet etwa der wahrgenommene Baum dort den vermeinten Gegenstand schlechthin, so sind die noematischen Gehalte, die diesen Sinnbestand zu füllen vermögen, durchaus vielfältig: Der identische Baum kann z. B. als grüner, als großer oder als alter Baum bestimmt werden. Daher unterscheidet sich der „volle Kern" des *noematischen Gegenstands* „im Modus seiner Fülle" vom *noematischen Gehalt* als dem Gegenstand im jeweiligen Wie seiner Bestimmtheit. Der noematische Gegenstand ist als Träger seiner möglichen Prädikate, sozusagen als das synthetische X seiner inhaltlichen Bestimmtheiten ausgezeichnet (III/1, 303 ff.).

Auch können verschiedene noetische „Charaktere" am Werk sein: Der Gegenstand kann gesehen werden, er kann aber auch nur erinnert oder phantasiert werden. Es sind dies Unterschiede noetischer „Glaubenscharaktere", denen entsprechend auch der Seinscharakter, den die Noesis ihrem noematischen Gehalt zuspricht, variieren kann: Der Gegenstand kann als wirklich daseiend oder nur als vermutlich seiend, als möglich, wahrscheinlich, fraglich oder zweifelhaft angenommen werden.

Innerhalb dieser Strukturen liegt eine hierarchische Ordnung vor: Es gibt grundlegende, fundierende noetische Charaktere und fundierte. Der anschaulichen Wahrnehmung in ihrer schlichten Selbstverständlichkeit entspricht der Glaubenscharakter der Gewißheit. Husserl bezeichnet diese Gewißheit als die „Urform der Glaubensweise". Deshalb gilt für ihn insbesondere die sinnliche Wahrnehmung als eine Art „Urerfahrung" (III/1, 238 ff., 81), weshalb Husserl auch die meisten seiner

Beispiele phänomenologischer Deskriptionen dieser Erfahrungsform entnimmt. Unmittelbare Gegenwärtigkeit des gegenständlich Intendierten garantiert die größtmögliche Sicherheit hinsichtlich der unterstellten Adäquation der „Meinung" mit der gemeinten Sache selbst. Andere Glaubenscharaktere erweisen sich als weniger klare Abwandlungen dieses Urtyps.

Auch Husserls methodologisches Evidenzpostulat versteht sich von diesen Beobachtungen her. Unmittelbare, fraglose, selbstgewisse Gegebenheit ist ein Erkenntnisideal, das sich nur in der apodiktischen Gegenwärtigkeit des Vermeinten zu erfüllen vermag. Der Vorrang der gegenwärtigenden Bewußtseinsmodi vor anderen, zumeist nur vergegenwärtigenden Vollzügen (Erinnerung, Phantasie, Einfühlung), ist konstitutiv für die apodiktische Grundlegungsabsicht phänomenologischer Forschung. Zwar wird in der Reduktion eine spezifische Modifikation des thetischen Bewußtseins, eine Neutralitätsmodifikation in Anspruch genommen, die die Glaubenssetzung „dahingestellt sein läßt". Evidenz ist in der nunmehr inneren Wahrnehmung jedoch dadurch gewährleistet, daß der intentionale Aktvollzug in „immanenter Präsenz" gegeben und beschreibbar ist (VIII, 465). Nicht die sinnliche Unmittelbarkeit, sondern die temporäre ist hier ausschlaggebend. Solche Grundsätze haben freilich ihre problematischen Seiten, sofern sie unbekümmert den Primat der Präsenzgegebenheit („Präsenzmetaphysik") sowie die Prämisse einer reinen Intellektualität der Akte festschreiben. Daß erlebnishafte Erfahrung aber stets mehr ist, als ein Vorstellungs- resp. ein Denkakt, bleibt zunächst (und bei Husserl auch zumeist) unberücksichtigt.

Ego, cogito, cogitatum

Die beschriebene noetisch-noematische Struktur ist, allen subtilen Differenzierungen zum Trotz, aus phänomenologischer Sicht noch immer wesentlich unvollständig. Das Wie ihres sinnstiftenden Vollzugs intentionaler Formung bedarf nicht nur eines materialen Was, des hyletischen Datums, sondern auch eines funktionalen Wer. Genauer gefragt: Wer oder was ist Träger dieses Vollzugs? Die duale Struktur „Noesis-Noema" ist daher um noch ein Glied zu erweitern, um die Bezugsinstanz nämlich, die alle noetischen Vollzüge ihrerseits in der Einheit transzendentaler Apperzeption, in einer „Ich" genannten Einheit, zusammenfaßt.

Das gesuchte identische Moment des transzendentalen Bewußtseinsvollzugs stellt das sogenannte „reine Ich" dar. Die Entwicklungsgeschichte dieses Begriffs ist typisches Indiz für die Entwicklung des

phänomenologischen Programms bei Husserl überhaupt. Zur Zeit der ›Logischen Untersuchungen‹ ist der Ich-Begriff für Husserl noch nicht problematisch, stellt das empirische Ich die unbefragte Voraussetzung der Bewußtseinsanalyse dar. Zum Thema der Phänomenologie wird das Ich erst mit Entwicklung der Reduktionstheorie im Zusammenhang mit der Frage, was denn den identischen Kern des „Residuums der Weltvernichtung" im Bewußtseinsstrom ausmache.

Das „bereinigte" Bewußtsein kann zunächst als einziger und umfassender Grund transzendentaler Leistungsfähigkeit gelten. Das „Denken", von dem die phänomenologische Analyse spricht, ist dabei strenggenommen „niemandes Denken" (XVI, 41). Im Rahmen einer Auseinandersetzung Husserls mit Einwänden gegen die phänomenologische Reduktion (XIII, 155) wird dann aber die Frage unausweichlich, „wessen reines Bewußtsein" es eigentlich sei, auf das die Reduktion zurückführt. Gewiß handelt es sich hier nicht um das empirisch gegebene Ich, dessen Geltungsanspruch wie der jeder Transzendenz der Ausschaltung verfällt. Aber andererseits muß ein letztes Identisches der intentionalen Aktvollzüge angenommen werden, das sie alle als Verhaltensmodi *eines* Bewußtseinsstroms verstehen läßt. Weil den Bewußtseinsakten also der Bezug auf ein Identitätszentrum wesentlich ist, bezeichnet Husserl sie in Anlehnung an Cartesianische Terminologie auch als „cogitationes", denen ein transzendental reines „ego" unabtrennbar entspricht. Jedem Akt, jedem cogito entspricht nicht nur ein intentional gegenständlich „Gedachtes", ein cogitatum, sondern auch ein Aktsubjekt. „Das ‚Gerichtetsein auf', ‚Beschäftigtsein mit', ‚Stellungnehmen zu', ‚Erfahren, Leiden von' birgt notwendig in seinem Wesen dies, daß es eben ein ‚von dem Ich dahin' oder im umgekehrten Richtungsstrahl ‚zum Ich hin' ist – und dieses Ich ist das reine, ihm kann keine Reduktion etwas anhaben." Das Ich ist deshalb auf keinen tieferen Ursprung zurückführbar, weil jeder Reduktionsakt – als spezifische Form von „Stellungnahme" – es seinerseits wieder voraussetzt (III/1, 179, vgl. 123 ff.). „Ego" ist demnach prinzipientheoretischer Ausdruck des „wissenschaftlich" genannten Anspruches transzendentalphilosophischer Reflexion, wonach alles mögliche Wissen aus einem selbstevidenten, letzten Ursprung zu deduzieren sei.

Die nunmehr triadische Bewußtseinsstruktur ego-noesis-noema oder ego-cogito-cogitatum (vgl. VI, 173 ff.) indiziert offenbar eine gewisse Differenzierung und Verschiebung der transzendentalphänomenologischen Forschungsschwerpunkte. Während die noetisch-noematischen Bewußtseinsgehalte sich in permanentem Wandel befinden, ist das Ich-Zentrum demgegenüber von „absoluter Identität", ein gleichermaßen eminenter wie „utopischer Ort" des Denkens. Eben deshalb aber stellt es nun seinerseits eine eigenartige Bewußtseinstranszendenz, eine „Transzendenz in der Immanenz" dar. Denn das reine Ich macht keinen reellen Bestandteil des Erlebnisstroms des Bewußtseins aus. Als ein separates Gegenüber der Bewußtseinsaktivitäten widerstrebt es der phänomenologischen Auslegung, da es sich nirgends „bekundet". Husserl vermag dem „spezifisch Ichlichen" deshalb auch „keinen Namen" zu geben. Daß das Ich dennoch nicht nur „fixe Idee" ist, erweist sich allein aufgrund der Evidenz, daß jedes Bewußtsein-von unbestreitbar *mein* Bewußtsein-von ist (vgl. III/1, 123; IX, 208; XI, 395). So scheint man demnach Bewußtseinsanalyse und „egologische Strukturlehre" (IX, 536) voneinander unterscheiden zu müssen. Doch kann in der Entwicklung der phänomenologischen Arbeit eine zusehends engere Verknüpfung beider Ebenen nachgewiesen werden.



Varianten des „Ich"

Das reine Ich bleibt nämlich kein leerer Akt- und Identitätspol. Im Verlauf der egologischen Analysen lichtet sich seine Anonymität. Es zeigt sich, daß das Ich in gewisser Weise vom Bewußtseinserlebnis „abhängig" ist, insofern es nur als Index einer Synthesis von Reflexionen auf den Vollzug von cogitationes zu denken ist. D. h., daß jede Reflexion über das eigene Erleben das reine Ich als das Identische dieses Erlebens mitbestimmt. Doch schon diese Darstellung ist Ergebnis einer Abstraktion, weil das Ich-Zentrum nicht als etwas von seinen Erlebnissen Getrenntes gedacht werden kann, wie auch umgekehrt diese Erlebnisse nur als „Medium des Ichlebens" zu denken sind (vgl. IV, 99–104). Unter dieser Rücksicht erweist sich der Identitätspol „Ich" als zentrierende Instanz von Affektionen und Aktionen des gesamten Bewußtseinsstroms. Das *Wer* der Bewußtseinsvollzüge ist Inbegriff der Einheit einer Erlebnisfolge des Bewußtseins, ist eine Art habituelle Einheit von Erleben, ist nun „Name" für einen identifizierbar gewordenen *Erlebnisstil*. Die Identität des reinen Ich liegt nicht nur darin, daß es sich im Hinblick auf jedes cogito selbst als das identische Ich dieses cogito erfassen kann, sondern auch darin, daß es stets dasselbe Ich bleibt, solange es in seinen Stellungnahmen eine gewisse Art von Konsequenz übt: Jede neue Stellungnahme stiftet eine bleibende „Meinung", ein beharrendes Thema, so daß das Ich, sooft es sich als dasselbe erfaßt, das es früher war, auch seine einmal gewonnenen Themata festhält (IV, 111 f.). Das Bewußtsein entwickelt im Verlauf seines intentionalen „Lebens" einen eigenen und bleibenden „Stil", einen individuellen Ich-Charakter, als dessen formale Minimalbestimmungen Spontaneität, Rezeptivität und

Habitualität gelten. Husserl beschreibt das reine Ich schließlich auch als ein „Substrat von Habitualitäten" (vgl. I, 100f.; IX, 114f., 130; IV, 112f., 248, 326).

Im Rahmen der phänomenologischen Egologie sind sonach die folgenden Unterscheidungen zu treffen: Im Reduktionsverfahren „gibt" sich das reine Bewußtsein als eine Mannigfaltigkeit noetisch-noematischer Vollzüge transzendentaler Sinnstiftung. Seine Struktur ist auf das Schema ego-cogito-cogitatum zurückzuführen. Dabei meint das cogitatum den intentional immanenten Gehalt des Erlebnisses; das cogito beschreibt einen dem Bewußtsein reell immanenten Auffassungsmodus; das ego schließlich bildet den Inbegriff der Vollzugseinheit transzendentaler Apperzeption. Als abstraktiv bestimmbarer identischer Pol des transzendental fungierenden Bewußtseinslebens heißt es *reines* Ich; als Ermöglichungsgrund des Begegnens mit Transzendentem und Inbegriff des transzendentalen Bewußtseinslebens selbst heißt es *transzendentales* Ich (oder transzendentale Subjektivität); als durch die eigene „Erlebnisgeschichte" habitualisiertes Ich heißt es schließlich *„personales"* Ich – personal „in einem allerweitesten Sinne" (I, 101; vgl. IX, 130), da es sich natürlich infolge des reduktiven Ansatzes noch immer nicht ohne weiteres um das empirische, individuelle Menschen-Ich handeln kann.

Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und egologische Strukturlehre bilden daher nur die zwei Seiten einer Medaille. Je tiefer die noetisch-noematischen Deskriptionen reichen, um so „voller" wird auch der zugehörige Ich-Begriff. Das hat zur Folge, daß es seine ursprüngliche transzendentale „Armut", seine „Charakterlosigkeit" mehr und mehr verliert und schließlich sogar zu einer anthropologisch bedeutsamen Größe werden kann. Dies ist vor allem in Hinblick auf die Frage wichtig, wie die „Paradoxie der menschlichen Subjektivität" zu erklären ist, zugleich *Subjekt für* wie *Objekt in* der Welt zu sein (vgl. VI, 182ff.). Diese Frage hängt mit dem Problem zusammen, wie es der transzendental reduzierten Subjektivität gelingt, einen unfruchtbaren egologischen Solipsismus zu vermeiden und den Sinn einer auf das Subjekt irrelativen Objektivität-an-sich verständlich zu machen. Zur Lösung dieses Problems aber ist es unumgänglich, zunächst das Verhältnis des reinen zum persönlichen Menschen-Ich zu klären, um zu zeigen, daß beide aufeinander verweisen und zwischen ihnen keine unüberwindlichen Differenzen bestehen; daß daher der Ich-Begriff hier zurecht „äquivok" verwendet werden darf (VI, 188).

Mit der Entwicklung des Ich-Begriffs geht nun noch eine weitere Verschärfung des phänomenologischen Blicks einher, die Husserl seinerzeit schon aus der Diskussion mit der zeitgenössischen Bewußtseinsphilosophie gewinnen konnte.[11]

Genetische Analysen

Es wurde festgestellt, daß die noetisch-noematische Strukturanalyse sich am individuellen Erlebnis zu orientieren hat und dort ihren Leitfaden in der Einheit des vermeinten Gegenstandes findet. Ihr *terminus a quo* ist die Originarität oder Selbstgegebenheit des immanenten Erlebnisgehaltes. Aber diese Methode ist abstraktiv und für sich genommen noch ähnlich naiv wie die Vorstellung eines leeren Ich-Zentrums. Denn jede Gegenstandsauffassung, jede Apperzeption transzendiert ihren immanenten Gehalt. Husserl spricht diesbezüglich auch von intentionaler Mehr- oder Mitmeinung (vgl. XVI, 50ff.; VI, 160f., 464). Er will damit sagen, daß die Auffassung intentional stets „mehr meint", als ihr originär und immanent gegeben ist. Jede Apperzeption lebt von zumeist anonym mitfungierenden Horizonten, die in doppeltem Sinne nach genetischen Gesetzen strukturiert sind. Einmal nach Gesetzen des konstitutiven Aufbaus der Apperzeption: Ein Haus etwa wird als ein solches unmittelbar wahrgenommen, obwohl der Betrachter aktuell doch nur die Fassade sieht. Die Haus-Apperzeption aber wird von intentionalen Leer-Horizonten begleitet, in denen eine Art Gesetz der Regelung künftiger Erfahrungsmöglichkeiten unterstellt ist: Wenn ich um das Haus herumgehe, werde ich auch der Rückseite ansichtig; wenn ich es betrete, erfahre ich, daß und wie es bewohnt wird und dgl. Das, was gemeint ist, wenn hier vom Haus selbst die Rede ist, ist eine unendliche Antizipation, ist gewissermaßen das gleichzeitig von überallher gesehene Haus. Die aktuelle Apperzeption führt sonach einen Horizont von Erwartungsmotiven mit sich, die sich erfüllen und auch enttäuschen können. Diese Erfüllungs- oder Enttäuschungsprozesse unterliegen einem Gesetz genetischer Erfahrungsbewährung.

Eine zweite Gesetzesform der Bewußtseinsgenesis betrifft die Aufeinanderfolge der Ereignisse des Erlebnisstroms. Es handelt sich dabei insbesondere um Reproduktions- und Assoziationsgesetze. Die Bewährungsforderung der Assoziation kann nur durch eine Art von Erinnerung zustandekommen: Die Bestätigung der Haus-Apperzeption durch Wahrnehmung der Rückseite, der Bewohnbarkeit etc. setzt die Reproduzierbarkeit der voraufliegenden Bewußtseinsgegebenheiten voraus. Hinzu kommt die Ähnlichkeitsassoziation, durch die Erfah-

[11] Insbesondere in Auseinandersetzung mit Paul Natorps ›Psychologie‹ (1912); vgl. dazu auch Kern 1964, 339–356.

rungsfortschritt erst möglich wird: Eine Gegebenheit gewinnt ihre Bedeutung aus dem Horizont vergleichbar erfahrener Gegebenheiten.

Ein Bewußtsein also, das nur ekstatisch in Aktualitäten „lebte", hätte somit in Wahrheit gar keine Inhalte. Bewußtsein ist nicht denkbar ohne Mitbewußtsein der Bewußtseinsvergangenheit und Vorerwartung von künftigem Bewußtsein. Bewußtsein ist daher ein Strom ineinandergreifender und miteinander fungierender Apperzeptionen, „ist ein Strom einer beständigen Genesis", in welchem Apperzeptionsfolgen gemäß notwendigen Gesetzen zu konkreten Apperzeptionseinheiten verschiedener Typik zusammenwachsen *(concresco)*, um so insgesamt die „universale Apperzeption einer Welt" entstehen zu lassen (XI, 339, vgl. 336ff.; XVII, 316f.).

Dieser Welt-Apperzeption aus bewußtseins-„geschichtlichen" Quellen entspricht korrelativ ein genetisch gewachsener „Charakter" des auffassenden Subjekts. Hier liegt die Verbindung zum Ich-Begriff. Die Apperzeptionsgenesis verursacht eine passive Strukturierung des beteiligten Ich. Es entwickelt sich ein Auffassungshabitus, ein vergleichsweise individueller Stil von Welt-Vorstellung. Das Ich wird zum Inbegriff solcher Entwicklungseinheit. Es ist individuelles Entwicklungsprodukt, aber dennoch in der Lage, eine universelle Welt-Apperzeption zu gewinnen. Husserl faßt diese individuell-universelle Einheit unter den Begriff der Monade (vgl. bes. XIV, 244ff.; I, 125, 134f., 138, 144, 166ff.).

Für die phänomenologische Forschung folgen aus diesen Beobachtungen Konsequenzen. Neben die noetisch-noematische *Beschreibung* tritt die genetische *Erklärung* subjektiver Konstitutionsleistungen. Erstere weist statische Wesensverhältnisse auf und beschreibt die Schichtenstruktur der intentionalen Objekte, die in fundierten Apperzeptionen höherer Stufe als gegenständliche Sinne auftreten. Die erklärende oder genetische Analyse hingegen sucht die Quellen der Konstitutionsakte in habituell gewordenen Erfahrungssedimenten als ihre passiven Grundlagen auf. Sie versucht gewissermaßen gegen den Strom des Bewußtseins anzuschwimmen, um in „der universellen Genesis einer Monade ... die Geschichten der Konstitution der Objekte, die für diese Monade da sind", zu entschlüsseln (XI, 345, vgl. 340ff.). Die genetische Phänomenologie weitet sich daher zu einer neuen Monadologie aus. Ichliches und Weltliches bilden eine erfahrungsgeschichtlich vermittelte Einheit.

§ 7. Zur Konstitution von Ding, Raum und Zeit

Die phänomenologische Konstitutionsforschung führt bereits innerhalb des egologischen Ansatzes zu Beobachtungen, deren Bedeutung für die Wirklichkeitsproblematik erheblich ist. Denn die erkenntnistheoretische Arbeit soll die bewußtseinsimmanenten Zusammenhänge allein zu dem Zwecke beschreiben, um verständlich zu machen, wie die Subjektivität objektivierend über sich selbst hinauszugreifen und eine ihr transzendente Wirklichkeit sinnvoll aufzufassen vermag. Die phänomenologische Egologie oder Monadologie findet erste Indizien von Transzendenz in der Bewährungsstruktur der „äußeren" Dingerfahrung und der „inneren" Temporalität des Bewußtseins.

Bedingungen der Dingkonstitution

Im Rahmen transzendentaler Forschung darf das Phänomen der Dingerfahrung nicht eo ipso eine ontologische Bedeutung tragen, da es noch nicht um die Aufklärung des Seinscharakters äußerer Dinglichkeit geht, sondern um die Analyse der Möglichkeitsbedingungen ihrer Konstitution durch das erfahrende Subjekt. Die Dingerfahrung wird als Repräsentant einer Art von „Urerfahrung", der Wahrnehmung, herangezogen, um an ihrer Hand das Problem einsichtig zu machen, wie die Transzendenz der Wirklichkeit überhaupt zu jenem Bewußtsein steht, dem sie bewußt ist, und wie diese rätselhafte Beziehung zu verstehen ist.

Inwiefern hier schwierige Fragen vorliegen, ist ohne weiteres zu sehen, berücksichtigt man die mit der Reduktion vollzogene radikale Scheidung von transzendentalem und transzendentem Sein, von Bewußtsein und Realität, von Ich und Welt. Reicht das reduzierte Ich überhaupt noch an die Dingwirklichkeit heran, die ihm doch nur phänomenal, niemals „an sich selbst" gegeben ist? Es wäre jedoch ein Philosophie geradezu verhinderndes Mißverständnis, eine solche dogmatische Unterscheidung vorwegzunehmen, für die kein intuitiver Ausweis vorliegen kann. Beobachtbar ist vielmehr das Gegenteil: Jedes wahrnehmende Bewußtsein ist unmittelbar Bewußtsein der leibhaftigen Selbstgegenwart eines individuellen Objekts, und es tritt dabei keineswegs mit dem Index auf, nur eine Art repräsentierendes „Bild" eines „an sich" unzugänglichen Seins „selbst" zu liefern. Die Wirklichkeit jener „Sachenwelt", die das erfahrende Subjekt betrifft, ist weder konstruiert noch erschlossen noch fingiert – sie ist leibhaftig „da". Sie kann gesehen, gefühlt, gehört, getastet werden. Ihre Identität konstituiert sich vermittels solcher Erlebnisweisen.

Als Erlebnis ist das Wirklichkeitsbewußtsein unbedingt. Solche Un-

bedingtheit überträgt sich allerdings nicht auf die erlebte Wirklichkeit schlechthin. Dieser Unterschied ist seinerseits phänomenologisch-anschaulich gegeben: An seinen eigenen Erlebnissen kann niemand zweifeln; sehr wohl aber an dem, was sich in diesen Erlebnissen als Realität bekundet. Doch beides steht nicht unvermittelt nebeneinander. Die Art und Weise, in der Erlebnis und Realität konstitutiv miteinander verknüpft sind, ist ihrerseits anschaulich zu machen.

Alle transzendente Realität ist prinzipiell als Realität für ein Ich zu verstehen, das heißt, sie kann nur durch Erscheinungen gegeben sein. Das hat zur Folge, daß keine noch so vollkommene Realitätserfahrung die absolute Notwendigkeit des Erfahrenen zu gewährleisten vermag. Der Geltungsanspruch der Wirklichkeit ist – aller augenscheinlichen Evidenz zum Trotz – stets nur präsumptiv. Das eben läßt sich am Beispiel der Dingwahrnehmung deskriptiv zeigen:

Dingwahrnehmung ist prinzipiell inadäquat. Dingliche Wirklichkeit ist stets „einseitig", in bloßen Erscheinungsweisen gegeben. Ihrer Wahrnehmung inhäriert zwar ein „Kern" von „wirklich" Dargestelltem; doch hat dieser Kern verschwommene Ränder und ist Zentrum eines weithin offenen Horizontes uneigentlicher Mitgegebenheiten. Bereits mit den Beobachtungen zum Wesen der intentionalen Auffassung waren diese Sachverhalte angedeutet. Husserl verwendet hierfür die Metapher vom Horizont, die er immer wieder auch in anderen Zusammenhängen, teils in sehr vertiefter Form, aufgreift: Die Wahrnehmung konstituiert ihr Objekt nach dem Schema permanenter Identifikation eines selbstgegebenen Kerns mit den ihm zugehörigen Horizonten bestimmbarer Unbestimmtheit. Wirklich gegeben ist etwa nur die Front des wahrgenommenen Hauses; zum Sinn Haus aber gehört mehr als nur die Fassade. Es gehören zu ihm vorgezeichnete Erwartungsmuster, die auf mögliche Wahrnehmungsmannigfaltigkeiten vordeuten. Vollzogen und in kontinuierlichem Übergang miteinander verbunden, hätten sich verschiedene Wahrnehmungsaspekte von „demselben" idealiter zur Einheit *einer* Wahrnehmung zusammenzuschließen, um so das gemeinte Objekt „selbst" in immer neuen Abschattungsreihen, mit allen seinen möglichen „Seiten" anzuzeigen. An solcher Wahrnehmungsgegebenheit sind überdies ein Außen- und ein Innenhorizont zu unterscheiden. Letzterer spricht die Seiten-Variablen des wahrgenommenen Dinges an, seine im Gegenstandssinn implizierten Aspekte, deren approximativ vollständige Auffassung zur Erfüllung der Intention hinzugehört, die aber niemals alle gleichzeitig selbstgegeben sein können – man kann de facto das Haus nicht zugleich von überallher sehen. Der Außenhorizont hingegen beschreibt den Umstand, wonach die individuelle Apperzeption eines beliebigen Objekts stets kontextuell eingebunden ist in eine Ding- und Sinn-„Umgebung": Das Haus ist Haus in dieser Straße und in dieser Stadt; und es ist Wohnhaus oder Bürohaus, Ruine oder Architekturdenkmal usf. Beide Horizontphänomene weisen auf den prinzipiell unabschließbaren Bewährungsprozeß der Erfahrung voraus.

Die Rede von Horizonten ist hier vielsagend, weil sie auf Gegenstände nur in einem übertragenen Sinne anwendbar ist. Denn nicht eigentlich Dinge haben Horizonte, sondern „Sichten" resp. Menschen. Der Horizont beschreibt einen begrenzenden *Gesichtskreis* und ist darum ursprünglich Horizont eines individuell lokalisierbaren Zentrums, das in erster Linie durch seine *Rezeptivitätsfunktion* ausgezeichnet sein muß. Es ist also nicht von der Horizontalität der Gegenstände, sondern von einer solchen der Gegenstandserfahrung zu sprechen. Das ist deshalb bedeutsam, weil auf diese Weise verständlich wird, inwiefern die approximative Aufklärung der Erfahrungshorizonte auf dem Weg einer Art „Sichtverschiebung" voraussetzt, daß die Erfahrungsinstanz „Bewußtsein" selber zur Dingumgebung hinzugezählt wird. Das Beispiel der Hauswahrnehmung illustriert diese Zusammenhänge: Um den Vollsinn der Intention zu erreichen und ihre „leeren" Seiten sich erfüllen zu lassen, bedarf es der Einlösung aller perspektivischen Varianten solcher Wahrnehmung. D.h. man muß um das Haus herumgehen, um es auch von der Rückseite her zu sehen, man muß es betreten, um es von innen zu sehen usf. So kommt die Erkundung der Horizonte einer Expedition gleich, die freilich immer wieder neue Sichten und Ausblicke öffnet und somit zu keinem Ende findet. Aber ebenso wichtig ist hierbei die Einsicht, daß da *jemand* sein muß, der diese Expedition unternimmt und unternehmen kann, der sich der Seiten und Perspektiven von „demselben" vergewissern kann. Nicht das Haus dreht sich, sondern das wahrnehmende Ich muß die Horizonte ausloten und sie dabei verschieben. Kurz: Das transzendentale Bewußtsein muß sich bewegen können! Es muß sozusagen Beine haben, Hände und Augen – also einen Leib, der mit der Wirklichkeit Kontakt aufnimmt und ihre bestimmbare Unbestimmtheit perspektivisch verfolgt.

Wohlgemerkt, dies alles darf nicht als empirische Trivialität mißverstanden werden! Es sind Notwendigkeiten, die sich in der phänomenologischen Einstellung als apriorische Möglichkeitsbedingungen der Konstitution einer bewußtseinstranszendenten Wirklichkeit ausweisen lassen müssen. Zu diesen Bedingungen aber gehören zuallererst leibliche Lokalisation und kinästhetische Potenz des transzendentalen Bewußtseins. Damit sind passive wie aktive Seite der leiblich organisierten

Subjektivität bestimmt. Leib hat dabei den doppelten Sinn, einerseits selbst „Teil" der „Umgebung" des apperzipierten Dinges zu sein, andererseits als „Träger des Ich" zu fungieren, und zwar passiv als Empfindungsträger sowie aktiv als Willensorgan kinästhetischer Spontaneität (vgl. XVI, 148, 162, insgesamt 154–203).

Die transzendentale Ästhetik entfaltet sich phänomenologisch sonach als transzendentale Kinästhetik: Die Wirklichkeit von Ding und Raum konstituiert sich vermittels der leiblichen Orientiertheit des apperzipierenden Subjekts und seines Vermögens zu willkürlicher Horizontverschiebung um einen Kern „eigentlicher" Erscheinung herum. Die nacheinander zur Darstellung kommenden Objektaspekte schließen sich im Bewußtsein zu einem die Innen- und Außenhorizonte umfassenden Objektkomplex zusammen. Dieser Zusammenschlußprozeß kann dabei prinzipiell zu keinem Ende gelangen. So konstituiert sich im kontinuierlichen Fortgang der Wahrnehmung am Leitfaden intentionaler Erwartungshorizonte schließlich die Erscheinung eines endlosen Raumes und einer endlosen Welt. Die festgehaltene Identität des Dinges ist Identität eines individuell erfüllten Raumes. Die Relationen des Dinges zur Dingumgebung im Außenhorizont entwickeln sich zum homogenen Raum als einer geordneten Mannigfaltigkeit von Objektkomplexen. Der Raum ist der manifeste Ordnungszusammenhang der Dinge (vgl. XVI, 216ff.).

Für den Realitätsanspruch solcher Ding-Raum-Gegebenheit besteht freilich noch weiterer Erklärungsbedarf. Von objektiv-physikalischen Entitäten kann und soll in diesen Zusammenhängen noch gar nicht gesprochen werden. Es handelt sich ja lediglich um Objektkomplexe, wie sie *für* das erfahrende Bewußtsein zur Erscheinung kommen. Doch *damit* sie zur Erscheinung kommen können – und dies ist die wesentliche Erkenntnis, die den Deskriptionen der Wahrnehmungsphänomenologie zu entnehmen ist –, muß sich das Bewußtsein quasi selbst „wie ein Ding verhalten" und seine Wahrnehmungsperspektiven unter den Bedingungen räumlicher Lokalisation realisieren. M. a. W.: Das transzendentale Ich ist, um überhaupt Erfahrungen machen zu können, eo ipso leibliches, weltliches, menschliches Ich (vgl. VI, 188–190). Es ist dabei jedoch festzuhalten, daß diese Einsicht ein Ergebnis der Analyse transzendentaler Erfahrungsbedingungen ist und keine schlichte Feststellung aus empirischer Beobachtung. Überdies vermag schließlich noch ein anderes Thema, das die einschlägigen Beschreibungen hier implizieren, den Tenor dieser konstitutionstheoretischen Darstellung zu bestätigen: das Zeitproblem.

Bedingungen der Zeitkonstitution

Die bereits angesprochene Erfüllungsbedürftigkeit der intentionalen Akte macht den horizontalen, sinngenetischen Charakter der Bewußtseinserfahrungen deutlich. Bereits die schlichteste Dingwahrnehmung gibt sich nur in Form einer „Erscheinungsreihe", in der die Apperzeption „von Abschattung zu Abschattung" fortgezogen wird (vgl. XVI, 103, 136; XI, 3–24). In diesem Charakter gründet der Erlebnis- und Bewußtseinsfluß: Jedes Erlebnis ist beständige Bewegung, in welcher ein soeben noch Gewesenes durch ein originär Gegebenes auf ein zu Erwartendes hin vermittelt wird. Gilt dabei die selbstgegebene „Urimpression" als „Originalform" von Erfahrung, so mag man mit Husserl das Noch-Gegenwärtig-Haben als „Retention" und das Schon-Gewärtigen des Kommenden als „Protention" bezeichnen (X, 26, 62, 67, 100, 186f., 335ff.; XVII, 317f.): „Immerfort wandelt sich das Wahrnehmungs-Jetzt in das sich anschließende Bewußtsein des Soeben-Vergangenen, und zugleich leuchtet ein neues Jetzt auf usw." (III/1, 84, vgl. 167, 185ff.). In diesen Grundverhältnissen findet sich der Ursprung des inneren Zeitbewußtseins und der Zeitkonstitution überhaupt.

Wichtig daran ist die Beobachtung, daß diese Phasen zeitlichen Bewußtseins nur abstraktiv voneinander zu trennen sind, weil jedes konkrete Erlebnis sie ursprünglich alle drei umfaßt: Der Sinn des gegenwärtigen Erlebens verdankt sich einem zeitlich vermittelten Erfahrungs- und dem entsprechenden Erwartungshorizont. Erleben hat deshalb notwendig seine „Dauer", die sich einer unmittelbaren Objektivierung freilich noch entzieht.

Inwieweit dieser zeitkonstituierende Bewußtseinsprozeß selber seine Zeit hat, ist hingegen ein eigenes, schwieriges Problem. Schon um einen unendlichen Regreß zu vermeiden, liegt der Schluß nahe, daß das Bewußtsein seinerseits „unzeitlich" sein müsse (X, 334). Aber ebenso wie das reine wirkt auch das unzeitliche Bewußtsein methodisch artifiziell, erscheint es wie ein konstruiertes Elaborat und als residuales Ergebnis eines gnadenlosen Reduktionismus auf vermeintlich „letzte" und „absolute" Erfahrungsquellen. Doch muß man es in Wahrheit nicht bei derartigen Feststellungen belassen.

Denn sosehr der Fluß des Bewußtseins ein in purer Aktualität permanent wechselnder ist, sosehr das Erlebnis selbst in seiner retentional-urimpressional-protentionalen Stetigkeit ein reines Fließen ist, so stiftet es gleichwohl Bestand. „Jede Evidenz stiftet für mich eine bleibende Habe" (I, 95). Das Noch-im-Blick-Behalten des Soeben-evident-Gewesenen verwandelt die originäre Aktion in eine sekundäre, passive Form. Die Bewußtseinssphäre, ihre immanente Zeitlichkeit, ist den Gesetzmä-

ßigkeiten einer passiven Genesis unterworfen. Die pure Aktualität des Bewußtseins, die urimpressional unbedingte Evidenz stiftet, ist darüber hinaus nämlich ohne Kraft: Was nützt solche Evidenz, solange sie sich im momentanen Jetzt erschöpft? Denn „das Immanente verfließt und ist dahin" (XI, 110). Es bedarf daher einer die spontane Aktivität fixierenden und sie erst motivierenden Unterlage passiver resp. affektiver Art, damit aktive Intentionalität etwas *als etwas* erfahren, d.h. als ein Seiendes einer bestimmten Art auffassen kann. Die passive Intentionalität bildet diesen notwendigen Bestand, der den intentionalen Bewährungsabläufen die Maßstäbe vorgibt. An ihr kann sich die stetige Identitätssynthesis des passiven Bewußtseins orientieren. Sie bleibt ihrerseits freilich mit jeder neuen Konstitutionsleistung modifizierbar. Auf diese Weise bildet sich ein komplexer Zusammenhang von „Erzeugnissen", die sich als „sedimentierte Geschichte" im erfahrenden Bewußtsein niederschlagen. Apperzeption setzt einen Erfahrungsrahmen als habituellen Erwerb aus dieser „Geschichte" des Erfahrenen voraus und führt zugleich das neue Gegebene in diese „Geschichte" ein (XVII, 252, vgl. 257).

Die Konstitution der Einheit eines solcherart „geschichtlich" gewordenen Ich bedarf aber eines Aktvollzugs eigenen Charakters. Denn auf die habituellen Sedimentierungen des Erlebnisflusses muß mittels diskreter Erinnerungssynthesen eigens aufmerksam gemacht werden. Erst die *Wiedererinnerung* als vergegenwärtigender Akt vermag das immanente Zeitbewußtsein in ein objektives Stellensystem von Zeitpunkten zu transformieren. Der immanente Zeitfluß wird dabei reproduktiv in diskret identifizierbare Zeitobjekte zersplittert, auf die dann von überall her und immer wieder zurückzukommen ist (X, 108).

Die Erinnerung vermag so nicht nur eine quasi-äußerliche Zeit, sondern auch die habituelle Einheit des temporär organisierten Ich zu identifizieren. Der Bewußtseinsstrom selbst gewinnt den Charakter einer ersten „urquellenmäßigen" Transzendenz in der Immanenz. Er wird vermittels der Erinnerung erstmals für sich selbst gegenständlich objektiv. In Wiedererinnerungen und Wiedererinnerungssynthesen einer jeweiligen Gegenwart entwickelt das transzendentale Selbst eine erste, approximative Form der Selbstobjektivierung. Solche Selbstobjektivation des Bewußtseins setzt sonach voraus, „eine eigene Vergangenheit nicht nur überhaupt zu haben, sondern eine Erkenntnis davon gewinnen zu können" (XI, 204, 210).

Um aus dem bloßen Abfließen der Erlebnisse die substrathafte Bestimmung des Flusses selbst zu gewinnen, in welchem ein identisches Bewußtseins-Ich seiner erfahrungsgeschichtlichen Vergangenheit nach-



spüren kann, bedarf es also eigener Akte, die im genetischen Einerlei diskrete Zeitabschnitte zu isolieren vermögen. Die in der Genesis waltende Zeitlichkeit ist eine Bedingung der Möglichkeit solcher Selbstauffassung. Aber dieses zeitliche Moment ist nur eine notwendige *Form* dieser sich entwickelnden Einheit des Bewußtseins. Denn das Ich gewinnt in dieser erinnernden Selbstauffassung die Bedeutung einer „Realität", d.h. einer „Einheit des Sinnes" wie andere Realitäten auch. Und die Zeit ist die „unaufhebbare Form" solcher Realitäten. Individualisiert wird die Bewußtseinseinheit jedoch durch die dem Erlebnis zugehörigen inhaltlichen „Füllen" seiner zeitlichen Dauer. Die „Geschichte" des Bewußtseins ist deshalb nicht durch Zeitlichkeit schlechthin charakterisiert, sondern durch den kontinuierlichen Zusammenhang seiner inhaltlichen „Füllen" innerhalb einer zeitlichen Dauer (vgl. III/1, 120; X, 274). Diese „Inhalte" aber sind erneut nichts anderes als seine in der Wiedererinnerung reproduzierbaren intentionalen Bestände, Habitualitäten und Sinnsedimentierungen. Die intentionalen „Charaktere" des Ich, will sagen seine Interessen, Vorlieben und Abneigungen, seine Wertungsmuster und Weltbilder, sind wirkungsgeschichtlicher Ausdruck seiner „Lebens-Geschichte" – und sie fließen in deren weitere Ausbildung unvermeidlich prägend ein.

Sowohl die Analysen zu Ding und Raum als auch die phänomenologischen Zeitanalysen führen also hinsichtlich der Näherbestimmung des transzendentalen Subjekts offenbar zu einander ergänzenden Konsequenzen. Die Phänomenologie der Wahrnehmung hatte die gesuchten Erkenntnisbedingungen in einem leiblich organisierten und damit weltorientierten Ich gefunden, während die Phänomenologie des Zeitbewußtseins eben diese Bestimmungen noch um das Moment der Geschichtlichkeit erweitert. Möglich geworden waren diese Ergebnisse jedoch erst aufgrund der genetischen Untersuchungsmethode.

Dennoch, alle Rede von Wirklichkeit, Welt oder Geschichte trägt in diesen Zusammenhängen noch einen ausdrücklich transzendentalen Sinn. Noch führt nichts aus der strengen Immanenz des Subjekts heraus, die von der reduktiven Methode zu ihrem Terrain erklärt wurde. Das Geltungsrecht transzendenter Sinnsetzungen jedoch ist so lange nicht verständlich gemacht, als es dem philosophierenden Subjekt nicht gelingt, die von ihm eingenommene Position „transzendentaler Einsamkeit" zu durchbrechen. Dazu muß einsichtig gemacht werden können, daß sich *innerhalb* des solipsistischen Ansatzes Indizien dafür finden lassen, die gewährleisten, daß die subjektiv zunächst nur vermeinte „Welt" dennoch eine auf die individuelle Subjektivität irrelative Bedeutung tragen muß. Denn allein die Erkenntnis, daß diese Subjekti-

vität einen Leib hat und eine Geschichte, sagt über solche Irrelativität gerade noch nichts aus.

§ 8. Intersubjektivität und objektive Welt

Wenn in einer unprätentiösen und wesentlich asubjektiven Bedeutung von Wirklichkeit und Welt die Rede ist, so ist dabei nicht die zweifelsfrei nur mir evident gegebene Realität gemeint, sondern das, was man mit Husserl in ganz alltäglichem Sinne eine „Wirklichkeit für alle", eine „Welt für jedermann" nennen könnte. Es gehört zum Sinn der „Generalthesis der natürlichen Einstellung", daß die Welt das, was sie ist, nicht nur subjektiv für mich, sondern objektiv für jedermann schlechthin ist. Die Ausschaltung dieser Generalthesis in der phänomenologischen Epoché hat nun keineswegs zum Zweck, diesen universellen Geltungssinn zu leugnen, sondern ihn von einem neu zu erschließenden Boden aus zu legitimieren und „verständlich" zu machen.

Solche universelle Sinnbestimmung ist nun im einzelnen von dem Bewußtsein begleitet, daß ein bestimmter Gegenstand dieser Welt nicht nur als identischer für mich, sondern prinzipiell als ein solcher für jedermann erfahrbar sei. Dies setzt jedoch voraus, daß ich als Einzelner bereits ein Bewußtsein davon haben muß, daß jemand anderes als ich – stellvertretend für „jedermann schlechthin" – die Welt, wie ich sie erfahre, miterfährt. Eine Schwierigkeit stellt dabei der Umstand dar, daß sich die okkasionelle Erfahrung des Anderen von jener Welt, die uns gemeinsam sein soll, prinzipiell nicht in meiner ursprünglichen Erfahrung bewähren kann, da es ja eben nicht die meine ist.

Damit ist das eigentliche Problem umschrieben: Um den Seinssinn einer Welt für jedermann – als der strengstmöglichen Form von Transzendenz – phänomenologisch verständlich zu machen, ist gefordert, den Absolutheitsanspruch des transzendentalen Bewußtseins zugleich beizubehalten und aufzugeben. Er muß beibehalten werden, weil nicht dogmatisch argumentiert werden kann, sondern auch hier der selbstgebende, intuitive Ausweis gesucht werden muß. Aber der besagte Anspruch wird zugleich in dem Sinne auch aufgegeben, als das Absolute nun plötzlich im Plural auftritt. Das objektive Geltungsrecht meiner Erscheinungswelt, deren unhintergehbares Erfahrungszentrum meine eigene Subjektivität darstellt, fordert die Annahme einer Pluralität solcher Erfahrungszentren, die dem meinen prinzipiell gleichen, die „so sind wie ich". Das „Wie-ich-Sein" des Anderen bedeutet aber, in ihm eine „erste wahre Transzendenz" vorzufinden, die radikale Fremdheit anzeigt, weil ihr Sein in keinem Sinne vom apperzipierenden Bewußtsein absorbiert wird. Das Sein der fremden Subjektivität ist eo ipso selbstmächtiges Sein und nicht, wie anderes Seiendes in der Welt, auf erfahrendes Bewußtsein „angewiesen" (XIV, 8, 110, 418; vgl. XVII, 248; I, 137).

Wie kann Fremdes solcher Art vergegenwärtigt werden? Wie konstituiert sich in der Subjektivität eine Inter-Subjektivität, die als transzendentales Korrelat einer „Welt für jedermann" fungieren kann?

Husserl beschreibt zur Beantwortung dieser Fragen eine sehr komplexe Vergegenwärtigungsart des Fremdsubjektiven unter dem Stichwort der „Einfühlung". Einfühlung ist eine ausgezeichnete Appräsentationsform, die das Kunststück leisten soll, eine originäre „Mitgegenwärtigung von ursprünglich nicht zu Gegenwärtigendem" zu liefern (XIV, 513). Um das Gelingen solcher Appräsentationsart aber *ab ovo* nachvollziehen zu können, bedarf es zuvor eines weiteren methodischen Schrittes kritischer Reflexion und einer erneuten Verschärfung des Reduktionsinstrumentariums.

Ist das Fremdsubjektive nämlich gerade dadurch gekennzeichnet, daß es niemals originär zur Selbstgegebenheit gebracht werden kann, so scheint zunächst die Gefahr zu bestehen, daß die transzendentale Epoché es wie ein Weltstück ausklammert – und deshalb den Blick gerade von ihm abwendet, statt es zu thematisieren. Andererseits ist eine solche unerwünschte Folge schon deshalb unwahrscheinlich, weil auch im Welt*phänomen* immer noch der Sinn des „für jedermann" mitspielt, so daß nun vielmehr die weit größere Gefahr besteht, daß dieser Sinn unreflektiert in die vermeintliche Originaritätssphäre des transzendental reduzierten Ich hineinleuchtet. Das Intersubjektive ist ja zumeist schon Implikat der Erfahrungswelt als Menschen- und Kulturwelt und beeinflußt deshalb auch unwillkürlich deren vermeintlich reine erscheinungsmäßige Gegebenheit.

Ist man sich darüber im klaren, hilft nunmehr eine weitere einschränkende Epoché, die sogenannte „primordiale" Reduktion auf allein „meine wahrnehmungsmäßige Gegenwartswelt", in welcher ausschließlich noch „meine eigenen eigentlichen Präsentationen sowie alle meine Appräsentationen, die ich als eigene Präsentationen verwirklichen könnte", in Geltung bleiben. Es handelt sich hierbei also um den Versuch der Ausschaltung der konstitutiven Leistungen der Fremderfahrung und aller auf Fremdes bezüglichen Bewußtseinsweisen. Übrig bleibt eine Sphäre der „Eigenheit", die von allen fremdgesetzten Sinnbeständen gereinigt ist und die nun einen Sinn eigenheitlicher, bloßer Natur trägt, die *Natur für mich* ist, nicht Natur als objektive schlechthin (vgl. XV, 125; I, 126).

Mit dieser Primordial-Reduktion befinden wir uns mit Husserl am äußersten Punkt eines Verfahrens, das sich Schritt für Schritt um eine möglichst vollständige Aufschlüsselung der intentionalen Systematik, der erkenntnistheoretischen Grundstruktur der menschlichen Subjektivität bemüht. Streng genommen stellt das „primordiale Ich" – ebenso wie schon das reine oder das transzendentale Ich – ein abstraktiv gewonnenes Elaborat dar, das wie ein lebensfremdes Konstrukt anmutet. Man muß jedoch im Auge behalten, daß es sich hier um eine rein für Forschungszwecke radikalisierte Form des methodischen Solipsismus handelt – „als Phänomenologe bin ich notwendig Solipsist" (VIII, 174) –, die den Zweck verfolgt, die intentionale Konstitution des Fremden und Objektiven möglichst unmittelbar und präzise nachzeichnen zu können. Hierzu ist das Schema einer radikalisierten Innerlichkeit zu skizzieren, in welcher sich dann bereits der Schattenriß einer Art von „Außen" und „Innen" noch vor aller Fremderfahrung abzeichnen und eine „primordiale Transzendenz (oder Welt)" darstellen lassen soll (I, 136, vgl. 126).

Welche Motive finden sich in dieser „eigenheitlich reduzierten Natur" aber jetzt überhaupt noch, die auf ein erstes Ich-Fremdes verweisen könnten? Bedeutet eine Reduktion aller fremdsubjektiven Momente aus dem Erfahrungsphänomen nicht eo ipso den unwiderbringlichen Verlust des Anderen? Jedes Konstitutionsmotiv findet seinen Ursprung in einem aktuellen Erfahrungsbestand. Gibt es in diesem primordialen Bestand nun eine Form von ursprünglicher Erfahrung, die etwas wesensmäßig Nicht-Ursprüngliches indiziert?

Husserl argumentiert in diesem Zusammenhang assoziationstheoretisch: Aktuell erfahren im Orientierungsmodus des „dort" findet sich ein Körper, der als Leibkörper eines Menschen apperzipiert werden kann. Veranlassung dieser Apperzeption aber ist der eigene Körper; denn Apperzeption bedeutet „Auffassung von ähnlichem Seienden gemäß dem schon für mich seienden Ähnlichen" (XV, 259). Ein solches Ähnliches aber stellt eben mein eigener Leibkörper dar. Die perzeptiv begründete Ähnlichkeit des Körpers „dort" mit meinem Leib „hier" motiviert also die appräsentative Vorstellung des anderen Ich. Das eigentliche Problem dabei ist nur, daß mein eigener Leib mir ursprünglich nicht als Körper meiner primordialen Welt gegeben ist, sondern eben als leibhaftes Funktions- und Orientierungszentrum.

Husserl weiß um diese Schwierigkeit und sucht sie zu beheben. Seine Hauptthese lautet: Eine solche Deutung des eigenen Leibes als Körper wie andere Körper wird mit Hilfe einer Analogie möglich, die die ursprüngliche Leibeswahrnehmung und die seiner subjektiven Beweglichkeit zu spezifischen äußeren Erscheinungen in Beziehung setzt. Meine Brille etwa erscheint mir einerseits wie ein Ding, doch während ich sie benutze, fungiert sie wie ein Teil meines Leibes – als eine Art „besseres" Auge. Und umgekehrt vermag mein eigener Leib sich wie ein Ding zu benehmen: Ich springe auf den vorüberfahrenden Wagen, und schon „bewegt" sich dieser nicht mehr, die ursprüngliche Beziehungsbewegung von Nähe und Ferne zum Leib bleibt aus. Dennoch ändert sich die Orientierungsumgebung in vergleichbarer Weise, als ob ich mich leiblich weiterbewegte. So erinnert mich nun das Wagending – seiner Umweltorientiertheit nach – an meinen Leib; und springe ich wieder ab, so erinnert mich umgekehrt mein Leib an jenes, sich nun erneut in bezug auf mich bewegende Raumding. Analog dem Wagen dort, der zum Hier werden kann, kann ich daher auch meinen Leib „hier" apperzipieren als Raumding meiner primordialen Umwelt (vgl. XIV, 510ff., 534ff.).

Sofern es also gelingt, zur Vorstellung des eigenen Leibes als Körper wie andere Außenkörper zu gelangen, kann als Quelle der Motivation der Auffassung eines Körpers „dort" als Leib eines anderen Menschen die Ähnlichkeitsassoziation fungieren, die Husserl auch als „Paarung" bezeichnet. Ähnliches verweist hier auf Ähnliches, es findet „sozusagen eine Deckung in Distanz" statt (XIV, 531). Es handelt sich dabei um eine Vergegenwärtigung im Modus des „Als-ob": Denn jenen Körper „dort" kann ich nur mit meinem eigenen Leib analogisieren, so „als ob" ich es selbst wäre, der dort wäre.

Dementsprechend hat sich die einfühlende Appräsentation dann auch zu bewähren. Die verähnlichende Apperzeption ist Auffassung im Sinne eines Ausdruck-Verstehens. Ähnlich wie meine Bewußtseinsinnerlichkeit sich in meinem leiblichen Fungieren und leib-körperlichen Gebaren ausdrückt, so auch im Falle des anderen Ich, des *alter ego*. Anschaulich vermag ich dabei eine konkrete Objektivierung von Geistigkeit zu erfahren, die ich dem Anderen als umweltbezogener Subjektivität eindeute: Denn ich sehe ihn nicht nur als Leib, sondern als *fungierenden Leib*, als werktätig etwa oder als zweckmäßig beschäftigt; im großen und ganzen also als sich vernünftig verhaltend – jedenfalls nach dem Maßstab der eigenen bekannten Verhaltensnormen. Die Interpretation des Gebarens des Körpers dort als Ausdruck geistigen Verhaltens findet eben nur darin ihre rechtfertigende Bestätigung, daß das anschauliche Gehabe demjenigen zwecktätigen Verhalten gleicht, das ich selbst an den Tag legen würde, wenn ich dort, in dieser beobachtbaren Situation, unter diesen gegebenen Bedingungen an seiner Statt stünde. Dabei genügt zur Bewährung der Apperzeption die Bestätigung eines ge-

wissen Verhaltens*stils*, nicht eines konkreten, so und nur so erwarteten Tuns (vgl. XIV, 243, 499, 501–504).

Dieses interpretatorische Moment der Einfühlung als anschauliche Vergegenwärtigung einer bestimmten anderen Subjektivität findet schließlich in dem Fall seine letzte Erfüllung, wo der Andere als auf mein Ich und Ichliches bezogen interpretiert wird und wo ich dies anschaulich erlebe (vgl. XIV, 504). Hierbei ist es nun *erstens* ganz gewiß ein anderes Ich, das sich mir zuwendet, da sich hier Ich und Ich gegenüberstehen, zwar intentional ineinander impliziert, aber anschaulich voneinander unterschieden.

Zweitens ist hier der Punkt, an dem sich in der Originalsphäre die objektivierende Selbstauffassung des Ich als Mensch unter Menschen erfüllt, weil das Ich sich nun vom Anderen her als ebenso aufgefaßt setzen kann (und muß), wie es seinerseits den Anderen *als Anderen* auffaßt. Und weil es auf diese Weise als Mensch unter Menschen sich nicht nur als Mitsubjekt *für*, sondern auch als mögliches Objekt *in* einer Welt für jedermann verstehen lernt.

Drittens aber liegt in dieser Auffassungsart, in der Fremd- und Selbsterfahrung miteinander vermittelt werden, die transzendentale Grundlage für die kommunikativen Ich-Du- und Wir-Akte und damit die Basis für den sozialen Zusammenhang der Menschengemeinschaft schlechthin, zu dessen faktischer Entwicklung dann selbstverständlich auch die psychologische Einfühlung ihren Beitrag leistet. Doch sind beide Einfühlungsbegriffe eben nicht miteinander zu verwechseln: Was landläufig unter Einfühlung als „Sich-in-den-Anderen-Hineinversetzen" verstanden wird, setzt als psychologisches Vermögen bereits die Geltung, das Dasein und Sosein der anderen Menschen voraus; der transzendentale Einfühlungsbegriff hingegen beschreibt allererst die Apperzeptionsleistung, in welcher ein anderes Subjekt *als* anderer Mensch zur Konstitution kommt, also erfahren wird.

Husserl sucht mit Hilfe dieser Analysen u.a. den Umschlagpunkt von der transzendentalen in die weltlich-mundane Sphäre zu beschreiben, an welchem transzendentales und weltliches Ich als Aspekte eines und desselben identischen Seienden aufleuchten. Einfühlung als anschauliche Vergegenwärtigungsart liefert einerseits die Rechtfertigung für jene Grundbestimmung der „Generalthesis der natürlichen Einstellung", wonach die Erfahrungswelt in ihrem objektiven Dasein und Sosein eo ipso eine Welt für jedermann ist, indem sie die Konstitution des „Jedermann" exemplarisch in der Form der Konstitution des *alter ego* zur Darstellung bringt. Andererseits ist der transzendentale Nachweis dieser Funktion der Einfühlung für die Phänomenologie

selbst von vitalem Interesse, da damit die Intersubjektivitätskonstitution gewährleistet und die der reduktiven Philosophie drohende Gefahr eines unfruchtbaren, weil unaufhebbaren Solipsismus gebannt ist.

Schließlich wird auf diese Weise jener „Abgrund des Sinnes", der zwischen Bewußtsein und Realität gähnt (III/1, 105), überbrückt, indem der Begriff der Realität einen übersubjektiven Sinn erlangt, ohne gleichzeitig in den naiven Objektivismus einer vermeintlich „wahren Welt an sich" zurückzufallen. Das reduktive Verfahren weist auf, wie sich der Seinssinn „objektive Welt" in mehreren Stufen aus der primordialen Eigenheitssphäre heraus konstituiert: Über das erste Nicht-Ich, sc. den Anderen, sowie weiterhin über die intersubjektive Vergemeinschaftung, die eine Art „transzendentales Wir" schafft und als deren Korrelat erst jene objektive Welt schließlich erscheint. Diese Welt ist demnach „ideales Korrelat einer intersubjektiven und ideell immerfort einstimmig durchzuführenden und durchgeführten Erfahrung" (I, 137f.; vgl. XVII, 244ff.).

Die Theorie der Intersubjektivität ist in Husserls veröffentlichten Texten, namentlich in den ›Cartesianischen Meditationen‹, aber auch in ungezählten Manuskriptentwürfen und -ausarbeitungen fragmentarisch geblieben. Gleichwohl ist mit diesem Thema der transzendentalen Phänomenologie ein Anknüpfungspunkt gegeben, an dem sich weite Forschungsbereiche der sogenannten mundanen Phänomenologie orientieren konnten. Die Intersubjektivitätstheorie bildet, aller vordergründigen Abstraktivität zum Trotz, einen Höhepunkt der – wenn man so sagen darf – „Vermenschlichungsversuche" des transzendentalen Subjekts bei Husserl. Sie reiht sich damit ihren Konsequenzen nach in die Ergebnisse der ding- und zeitphänomenologischen Analysen ein. Der transzendentale Idealismus und der damit verbundene Rekurs auf das vermeintlich „reine" Subjekt waren für den Versuch der Restauration einer wirklich ›Ersten Philosophie‹ unverzichtbar. Aber das primäre Anliegen dabei mußte es bleiben, aus den Bedingungen solcher Reinheit, die Menschlichkeit des Menschen verständlich werden zu lassen, seiner Endlichkeit, Zufälligkeit und Fehlbarkeit gerecht zu werden. Die mundane Phänomenologie, die auf solch transzendentaler Grundlage erwachsen konnte, vermag eben deshalb nicht zuletzt darin ihr Leitthema zu finden, daß sie zeigt, inwiefern das transzendentale ego in Wahrheit ein Mensch ist. Denn darum allein geht es: Den Sinn dieser Welt als den einer Welt des Menschen zu verstehen.

III. Mundane Phänomenologie

> Die Bilder der flüchtigen Welt rasteten ein, eins und das andere, und nahmen Gestalt an.

Wo es der transzendentalphänomenologischen Bewußtseinsforschung um ein endgültiges Verständnis der menschlichen Selbst- und Weltauslegung geht, sind ihre Ergebnisse nicht Selbstzweck, sondern können und müssen auf weltliche, Husserl sagt „natürlich-mundane", Gegebenheiten appliziert werden (VI, 259). Hierzu zählen ontologische Verhältnisse, deren unbefragte Geltungsansprüche durch den Vollzug der transzendentalen Reduktion außer Spiel zu setzen und auf ihren Rechtsausweis hin zu untersuchen sind. Die ontologische Phänomenologie, wie sie Husserls idealistischer Wende vorauslag, ist damit aber, wie oben bereits gesagt, keineswegs verabschiedet, da sie zum einen das Explanandum der transzendentalen Explikation präpariert und sie zum anderen ihrerseits einen Prüfstein für die Applikationsfähigkeit des transzendentalen Instrumentariums selbst abgeben kann. Insbesondere das von Husserl zeitlebens verfolgte Thema einer phänomenologischen Wissenschaftslehre belegt diese Zusammenhänge.

§ 9. Wissenschaftslehre

Bereits die ›Logischen Untersuchungen‹ und noch die ›Formale und transzendentale Logik‹ finden ein Hauptmotiv der phänomenologischen Arbeit darin, eine „reine" Wissenschaftslehre zu begründen, die „den echten Sinn von Wissenschaft überhaupt klarzulegen und in der Klarheit theoretisch zu explizieren" hat (XVII, 14; vgl. XVIII, §§ 4–16, 62–65, 72). Das Verhältnis von phänomenologischer Philosophie und Wissenschaft ist – dem Diskussionsniveau der Zeit gemäß[12] – zweiseitig: Philosophie hat sich mit dem „Sinn von Wissenschaft überhaupt" auseinanderzusetzen, und sie hat dies ihrerseits auf wissenschaftliche Art und Weise zu tun.

Logikbegründung und Formalontologie

Jede Wissenschaft steht nach Husserl prinzipiell unter der Forderung der Begründung. Und auch dies gilt wiederum in doppelter Weise: Sie

[12] Vgl. zu dieser Problemlage auch schon oben § 2.

selbst hat den von ihr verwendeten Bestand an Begriffen und Sätzen zu rechtfertigen, wie umgekehrt dieser Begründungsstil seinerseits der Bestätigung durch die Philosophie bedarf. Der Anspruch einer Wissenschaft, Gegenstände zu thematisieren, über die sie Urteile zu fällen imstande ist, die den vermeinten Sachverhalt treffen – die also „wahr" sind –, bleibt solange dogmatisch, als nicht geklärt ist, welchen Möglichkeitsbedingungen die Erfahrung eines solchen gegenständlich Seienden unterliegt; solange also nicht evident gemacht ist, wie das gegenständliche Worüber der wissenschaftlichen Urteile konstituierbar ist.

Wissenschaft hat Husserl zufolge ausschließlich den „Zwang guter Gründe" anzuerkennen und zum Maßstab ihrer Arbeit zu machen. „Wissenschaft begründet. Sie stellt ihre Ausgangspunkte fest, gründet ⟨auf⟩ sie weiteres" (XXIV, 3). Der beste aller Gründe für die Annahme der Richtigkeit einer wissenschaftlichen Theorie aber ist der, daß man ihren Gehalt „von Grund aus einzusehen" vermag. Begründen heißt demnach: einsichtig machen. Phänomenologisch bedeutet das bekanntlich, daß alle Begründung hinter die Sphäre des diskursiven Denkens zurückreichen und zuletzt auf „originär gebende Anschauung" führen muß (V, 94, 23). Insofern ist die „strengste" aller Wissenschaften eine solche, die – wie die phänomenologische Philosophie – das letzte Motiv jeder Begründung in den Grundformen intuitiv gebender Akte sucht, welche den verschiedenen Gegenstandstypen der Wissenschaften korrelativ sind.

Die wissenschaftsimmanenten Begründungsverfahren, mit deren Hilfe die einzelwissenschaftlichen Theorien ihre systematische Einheit gewinnen, bilden daher zunächst den bevorzugten Themenbereich der phänomenologischen Metabegründung. Sie sind in der Regel auf zwei Grundformen, auf eine ontologische und eine formallogische, reduzierbar. Einerseits können Sachverhaltszusammenhänge nach dem Muster der Kausalitätsvorstellung aufeinander zurückgeführt werden; andererseits werden Urteile über Sachverhalte aus der Konsistenz eines vorliegenden Urteilssystems heraus begründet. Beide Formen sind hinsichtlich ihrer methodologischen Konsequenzen der philosophischen Reflexion gegenüber autonom. Aber sie sind in sich schon äußerst voraussetzungsvoll. Der Verknüpfung nach dem Kausalitätsprinzip liegt die ontologische Annahme zugrunde, daß Seiendes den zureichenden Grund seines Seins prinzipiell in anderem Seienden finden könne. Die logische Urteilsdeduktion andererseits operiert unter der Voraussetzung des Satzes vom Grunde, wonach der Geltungsgrund eines einzelnen Urteils sich prinzipiell in anderen Urteilen und ihrer Zusammen-

hangssystematik finden lassen muß. Beide Verfahren bilden ihrerseits keinen Gegenstand wissenschaftlicher Selbstreflexion mehr.[13] Hier sucht Husserls Programm einer reinen Logik als Wissenschaftslehre seinen kritischen Ansatzpunkt.

Die wissenschaftsimmanent angewandte und auf die aristotelische Analytik zurückgehende formale Logik ist Husserl zufolge in begründungstheoretischer Hinsicht mangelhaft, da sie in der Tradition „die Gestalt einer formalen apophantischen Kritik vorgegebener Wissenschaft" angenommen habe, resp. die Gestalt einer „formalen Ontologie", für die das Sein der Welt im voraus feststeht. Sie ist daher Logik „für eine vorgegeben gedachte reale Welt", die obendrein darauf spekuliert, daß von dieser Welt eine Erkenntnis „als echtes Wissen, als echte Wissenschaft zu gewinnen" sei (XVII, 231 f.). Logik wird unter die positiven Wissenschaften eingereiht, es mangelt ihr daher, so Husserl, an kritischer Radikalität. Die Logik bedarf einer anderen, neuen Grundlegung.

Die Idee einer apriorischen Fundierung der Logik ist unter phänomenologischem Gesichtspunkt nach ihrer zweiseitigen Thematik hin zu verfolgen: als Logik der Bedeutungskategorien und als Logik der formalen gegenständlichen Kategorien. Erstere ist die logische Theorie der Begriffs- und Satzsysteme und ihrer elementaren Verknüpfungsformen, die apophantische Logik. Letztere ist die Lehre von den formalen Begriffen, die für Gegenstände überhaupt konstitutiv und auf die Bedeutungskategorien direkt korrelativ sind, wie Gegenstand, Sachverhalt, Einheit, Vielheit, Anzahl, Beziehung, Verknüpfung. Jedem Urteil entspricht ein „Gegenstand worüber ...". Analog korreliert der formalen Apophantik eine formale Ontologie. Diesem Sachverhalt zufolge ist jedes formallogische Gesetz äquivalent mit einem entsprechenden formalontologischen. Statt von Urteilen kann man dann von Sachverhalten, statt von Wahrheit oder Gültigkeit auch vom Sein der Sachverhalte oder der Gegenstände sprechen (vgl. VIII, 243–246; III/1, 306ff., 342; XVII, 53ff.; XXIV, 71ff.). Eine Begründung dieser Strukturen aber hat durch genaue Fixierung der apophantischen wie formalontologischen Begrifflichkeit sowie auf dem Wege der Untersuchung ihrer konstitutiven Ursprünge zu erfolgen. Es muß gezeigt werden, daß das logische Denken prinzipiell einem Anschauen entspricht, daß es also jeweils ein „durch Intuition erfaßbares Wesen als entsprechendes Noema gibt, das durch den logischen Begriff seinen getreuen Ausdruck findet" (III/1, 28; vgl. XVIII, 246).

[13] Vgl. Brelage 1965, 45–62.

Nach seiner „transzendentalen Wende" versteht Husserl die Rede von einer Doppelseitigkeit der Logik dann allerdings anders. Er unterscheidet eine subjektive und eine objektive Seite der Logik. Die objektive Seite betrifft die Lehre von den „mannigfaltigen Formen von Urteils- und Erkenntnisgebilden"; die subjektive Seite hingegen richtet sich auf die vernunftgemäßen Verhaltensweisen der Subjektivität, in denen sich die logischen Entitäten konstituieren (vgl. XVII, 37f.). So entspricht dann der „Logik als rationaler Wissenschaft von der Objektivität überhaupt ... eine Logik des Erkennens" als Wissenschaft von der Subjektivität überhaupt. Dies ist sonach das Thema der transzendentalen Logik: „Die in lebendigem Vollzug verlaufende Intentionalität, in der jene objektiven Gebilde ihren ‚Ursprung' haben" – und zwar ihren „phänomenologischen", nicht allein ihren „logischen Ursprung", wie auch eine Korrektur der zweiten gegenüber der ersten Auflage der ›Logischen Untersuchungen‹ betont (VII, 45; XVII, 38; XVIII, 246). So führt auch dieser formallogische Zweig der Husserlschen Wissenschaftslehre schließlich zur Konstitutionsforschung und ins Zentrum der transzendentalen Vernunfttheorie.

Doch findet sich nun noch ein zweiter, vielleicht weniger prinzipieller, aber kaum weniger wichtiger Zweig wissenschaftstheoretischer Arbeit im Konzept phänomenologischer Philosophie.

Regionalontologie

Dieser zweite Aspekt ist insbesondere für die mundane Phänomenologie, aber auch für einige Spielarten der Husserl-Rezeption von Bedeutung. Die Analyse der Gegenstandsbeziehung der Wissenschaften ist zwar primär epistemologisch auszuwerten, gleichwohl bleibt sie auch für die ontologische Fragestellung weiterhin offen. Jeder Wissenschaft als weltlicher Erfahrungswissenschaft entspricht ein eigenes Gegenstandsgebiet, für das ihre Forschungen Gültigkeit beanspruchen dürfen. Und ihre Erkenntnisse finden dementsprechend in solchen Anschauungen die Rechtsquellen ihrer Begründung, in denen die Gegenstände des jeweiligen Forschungsgebietes zumindest approximativ zu originärer Selbstgegebenheit kommen, in Anschauungen also, die ihre gestalthafte Allgemeinheit „sehen" lassen (vgl. III/1, 10f.). Der Typenvielfalt von Erfahrungswirklichkeiten, so lautet daher die These, korreliert eine Mannigfaltigkeit bewußtseinsmäßiger Gegebenheitsformen, Auffassungs- und Anschauungsweisen. In deren schlechthinniger Unterscheidbarkeit gründet nach Husserl das Recht der Differenzierung wissenschaftlicher Disziplinen überhaupt und ihrer Klassifizierung in exemplarische Wissenschaftsgruppen. Erfahrungswissenschaften haben

sich stets „an den eigenen Sinn des Erfahrenen" zu binden. Nur von hierher sind sie methodisch disziplinierbar. Die Befolgung formallogischer Prinzipien ist diesbezüglich zwar ebenfalls notwendig, für sich allein aber nicht hinreichend. Der Sinn einer Wissenschaft und ihrer Methode steht eben in wesentlicher Beziehung zum Sinn des Gegenstandes, auf den sie sich bezieht (vgl. V, 3, 12, 25; VIII, 321). Wissenschaftsbegründung kann auf dessen vorgängige Klärung daher nicht verzichten.

Wissenschaftstheoretisch ist deshalb die Untersuchung der Gegenstandsgebiete und ihrer möglichen Vielzahl und Differenzierungen gefordert. Die Disziplin, die die ontische Struktur einer solchen Gegenstandsregion, also die kategorialen Grundsätze der Verknüpfungsrelationen ihrer Gegenstände bestimmen kann, bezeichnet Husserl als eidetisch-regionale Ontologie. Sie hat die Grenzen eines regionalen Gegenstandsbereiches in unbedingter Allgemeinheit *(a priori)* zu umreißen und damit zugleich die wesentlichen Strukturen eines möglichen Gegenstandes, der dieser Region angehört, zu definieren (vgl. III/1, 27–39).

Es ist leicht zu sehen, wie an dieser Stelle die eidetische Einstellung, der sich die phänomenologische Methode prinzipiell bedient, fruchtbar werden soll. Es ist Aufgabe der Phänomenologie, die im Wesen der noetisch-noematischen Strukturen des sinngebenden Bewußtseins gründenden kardinalen Scheidungen nach Grundarten ursprünglicher Erfahrung „systematisch aufzusuchen und wissenschaftlich zu beschreiben". Den Gegenstandsarten entsprechen regionale Begriffe, die die „Sinnesform" der jeweiligen Grundart „gebender Anschauung" umschreiben. Und solchen Grundarten entsprechen weiterhin die Gegenstandsregionen, die alle Gegenstände umspannen, denen der besagte „Sinn" zugerechnet werden kann. Ein solcher Begriff, z. B. „Ding überhaupt", ist als regionales konstitutives Apriori einer Gegenstandsart anzusehen. Prinzipiell stellt ein solches Apriori im Sinne der Region einen „Quellpunkt der Ontologien" dar (V, 38), der zu veranschaulichen sein muß.

Freilich ist die eidetische Einstellung, wie ja oben schon betont wurde, keineswegs ausschließlich der phänomenologischen Forschung eigen. „Wesenswissenschaften" der beschriebenen Art, die den Erfahrungswissenschaften ontologisch vorgeschaltet sind, gibt es viele. Es sind sogar ganze eidetische Hierarchien auszumachen, denen dann gewisse Verwandtschaftsverhältnnisse unter den Wissenschaftsklassen entsprechen: So begründet die Logik etwa das Apriori der Mathematik, die Mathematik das der Geometrie und die Geometrie schließlich ihrerseits einen Wesenszug der physikalischen Naturwissenschaft, insofern es zum Eidos materialer Dinglichkeit in der Natur etwa gehört, res extensa zu sein. Die Urteilsgegenstände dieser Ontologien sind zwar von allgemeiner Art, doch handelt es sich nach wie vor um Seins- und Existentialurteile, die nun ihrerseits noch der generellen Aufklärung durch die Transzendentalphilosophie bedürfen.

Dieses Verhältnis von Ontologien und transzendentaler Phänomenologie ist also in zweifacher Hinsicht fruchtbar. Einerseits gewinnen die Grundbegriffe der eidetischen Ontologien eine Bestätigung ihrer Rechtmäßigkeit aus der Analyse der transzendentalen Leistungsfähigkeit des sinnstiftenden Bewußtseins. Andererseits können sie selber als „Leitfäden" „für den systematischen Entwurf der konstitutiven Problematik" dienen (vgl. III/1, 133, 344 ff.; XVII, 19; VII, 187 Anm.). Die Transzendentalphilosophie versteht die Ergebnisse der dogmatischen Ontologien als Anzeige für noematische Zusammenhänge und als „Indices transzendentaler Systeme von Evidenzen". Konstitutionstheoretisch stehen die ontologischen Differenzen dann als Titel für Strukturunterschiede „innerhalb der unendlichen Mannigfaltigkeit von wirklichen und möglichen cogitationes" (V, 94, vgl. 79; I, 97). Hier findet sich demnach exemplarisches Begriffsmaterial für die transzendentale Analyse; und aus dieser Analyse wiederum schöpft die fragliche Begrifflichkeit – so sich ihr Sinn bestätigen, d. h. aus den Leistungen des transzendentalen Bewußtseins heraus „verständlich" machen läßt – eine tiefere Legitimität.

Phänomenologische Wissenschaftstheorie ist insofern Sache der *nachträglichen* Anwendung bewußtseinsanalytischer Forschung auf das Faktum der vorliegenden kulturspezifischen Leistung namens Wissenschaft. Die dogmatischen Wissenschaften werden post factum „interpretiert", ihr Tun wird in den konstituierenden Bewußtseinszusammenhang „zurückgedeutet". Dabei geht es nicht um eine deduktive Absicherung ihres Objektivitätsanspruches: „Es gilt nicht, Objektivität zu sichern, sondern sie zu verstehen." Diese These findet sich ebenso schon in Husserls ›Logischen Untersuchungen‹ wie noch im ›Krisis‹-Werk (vgl. XIX/1, 27; V, 83; XVII, 282; VI, 193).

So liegt zwischen der Phänomenologie und den Ontologien eine „Art Bundesgenossenschaft" vor (IX, 222), die zudem noch nach einer dritten Seite hin bedeutsam wird. Denn schließlich läßt sich auch die Phänomenologie selbst an diesen Zusammenhängen bewähren. Dienen die Grundbegriffe der rationalen Ontologien als Indizes, als „Leitfäden" zur Auffindung der konstitutiven Aprioris der Regionen, so ist die Metapher des Leitfadens hier vielsagend genug. Denn einem Leit-

faden kann man in *zwei Richtungen* folgen. Eben dies eröffnet aber die Möglichkeit einer Kritik auch der phänomenologischen Erfahrung selbst. Anhand der regionalontologischen Begriffe ließe sich nämlich die Stringenz der phänomenologischen Deskriptionen überprüfen, insofern sich jeder beschreibende Begriff, der in der Deskription auftaucht, an den entsprechenden regionalen Kategorien müßte ausrichten lassen können. Denn umgekehrt wäre jeder beschreibende Begriff zu verwerfen, wenn er mit Gegebenheiten, die die der Anschauung zugehörigen regionalen Begriffe ausschließen, verknüpft ist (V, 93).

Mit dem Begriff der regionalen Ontologie ist also ein wesentliches Scharnier gefunden, das die Erfahrungswissenschaften mit der Transzendentalphänomenologie verbindet. Ontologien sind schon apriorische, aber noch nicht spezifisch philosophische Disziplinen. Einerseits liefern sie eine unbedingte Norm für die Möglichkeit empirischer Erkenntnis in den „Tatsachenwissenschaften" (V, 23); andererseits führen sie, sofern auch sie noch Konstitutionsverhältnisse in naiv-dogmatischer Weise in Anspruch nehmen, über sich selbst hinaus in die transzendentale Phänomenologie. Denn „vollständig" ausgeführt, müßten sie schließlich den prinzipiellen Zusammenhang von subjektiver Anschaulichkeit und Sach-Apriorität einsichtig und damit auch das Konstitutionsproblem thematisch werden lassen (VIII, 215). So universal verstanden aber wären die Ontologien schließlich nichts anderes als „Stücke" der Transzendentalphilosophie – diese hätte jene in sich aufzuheben (V, 74).[14]

§ 10. Intentionale Psychologie

Diese Absorbtion der Ontologie durch die Transzendentalphilosophie hindert aber nun keineswegs, daß ontologische Forschung in der Phänomenologie nach wie vor einen guten Sinn behält. Das betrifft vor allem jene Form ontologischer Forschung, die sozusagen als mundanes Gegenstück der transzendentalen Phänomenologie zu verstehen ist und die Husserl immer wieder aufs neue und immer universeller thematisiert: Die intentionale Psychologie.

Husserl stellt den philosophischen Wert der deskriptiven Psychologie zu keiner Zeit in Frage. Es handelt sich dabei natürlich nie um ein Verständnis der Psychologie als einer empirischen Wissenschaft. Die eideti-

[14] Vgl. über die „Idee der vollen Ontologie": VIII, 212–218.

sche Phänomenologie wird zunächst selbst als eine Regionalontologie aufgefaßt, als eine rationale Wesenslehre der Erlebnisse und Bewußtseinszustände. Als solche ist sie ein Teil der rationalen Psychologie. Als Wesenswissenschaft vom Bewußtsein vermag sie der empirisch-experimentellen Psychologie (als Wissenschaft von den „Tatsachen" der menschlichen Seele) ein theoretisches Fundament zu legen. Sie hat diesbezüglich eine den anderen Regionalontologien analoge Funktion. Dennoch ist sie nicht von derselben Art. Denn die Wesensforschung der Erlebnisse impliziert – der intentionalen Erlebnisstruktur gemäß – auch die Wesensanalysen all ihrer möglichen Gegenständlichkeiten, also auch der apriorischen Gegenstände der übrigen Ontologien. Auf diese Weise „verschlingt" die eidetisch-psychologische Phänomenologie als eine „Ontologie der Seele" alle anderen Ontologien (V, 47, 73–77).

Das Verhältnis der eidetischen Phänomenologie zur rationalen Psychologie darf jedoch nicht zu einer Verwechslung beider Disziplinen führen. Solche Verwechslung liegt aber nur dort nahe, wo Bewußtsein eo ipso als ein Psychisches und die Psychologie als Wissenschaft vom Psychischen verstanden wird. Das aber wäre ein illegitimer „Psychomonismus": „Die Psychologie umfaßt alle Wissenschaften" (V, 75f.). Wo radikale Wissenschaftslehre sich jedoch als Technologie und Methodologie einer „fertigen Wissenschaft", wie dies die Psychologie ist, versteht, ist der philosophische Begründungsgedanke verabschiedet. Es sei denn, man könnte in diesem dogmatischen Ansatz wiederum einen „natürlichen Ausgangspunkt" finden, der unmittelbar in die Transzendentalphilosophie hineinführte (vgl. IX, 47, 365, 373).

Die Nähe psychologischer und phänomenologischer Beschreibungen läßt einen solchen Zusammenhang vermuten. Husserl hat ihn später als eigenständigen Weg in die transzendentale Phänomenologie expliziert (vgl. VI, 194ff.).[15] Das Psychisch-Subjektive und das Transzendental-Subjektive sind dabei nur noch durch einen „Einstellungswechsel" in der Betrachtungsart auseinanderzuhalten. Was als transzendentalkonstitutive Struktur des Bewußtseins in subtilen Analysen zutage tritt, ist in mundaner Perspektive schlichtweg als die Form menschlichen Seelenlebens anzusprechen. Deshalb vermag umgekehrt auch eine konsequente Beschreibung dieses Seelenlebens unter Einklammerung seiner „Tatsächlichkeit" das Tor zur transzendentalen Analyse aufzustoßen.

Ist dies einerseits ein prägnanter methodischer Leitfaden der phänomenologischen Forschung, so offenbart sich darin zugleich ein Charakteristikum des Gegenstandes solcher Forschung: Zum Wesen des tran-

[15] Vgl. Ströker 1981.

szendentalen Subjekts gehört seine psychophysische Manifestation. Das besagt eben nicht, daß die Seele zum „Weltding" wird; denn dann täte die naturwissenschaftliche Psychologie recht daran, sie diesem Realitätssinn entsprechend „naturalistisch" zu behandeln. Vielmehr muß die Entschlüsselung ihrer transzendentalen Leistungsfähigkeit mit der Einsicht einhergehen, daß alles weltliche Sein seine vermeintliche „Äußerlichkeit" in Wahrheit einer „Innerlichkeit" verdankt, deren Aufklärung die eine wie die andere, die innere wie die äußere Erfahrungsform gleichermaßen verständlich werden läßt. Dabei entpuppt sich die Rede von innerer und äußerer Erfahrung freilich als mißverständlich – was Brentano seinerzeit nicht berücksichtigt hatte –, weil Erfahrung genau genommen immer innerlich ist, wenngleich jedoch diese Innerlichkeit ihr Erfahrenes stets mit verschiedenen Sinnbestimmungen von „Äußerlichkeit" versieht. Doch ohne solche „Äußerlichkeit" wäre auch alle Innerlichkeit für sich genommen nichts. Eine Innerlichkeit, die sich nicht in eine von ihr zu „beseelende" Welt veräußern würde, ist eine ebensolche Fiktion wie ein Bewußtsein, das keine Inhalte hätte.

Wo nun die wirklich „rein" durchgeführte Psychologie, die „nichts anderes als Subjektives" kennt, eben deshalb übergangslos zur Transzendentalphilosophie wird, scheint ein Unterschied beider „Einstellungen" in der Tat kaum noch zu bestehen (VI, 263, vgl. 261). Wenn Husserl insbesondere in seiner Spätphilosophie nahezu die Austauschbarkeit beider Begriffe suggeriert, so verfolgt er damit jedoch eine ganz bestimmte Absicht. Es soll verständlich gemacht werden, inwiefern beide Einstellungen, die mundan-psychologische und die transzendental-subjektive, in fließendem Wechsel einander ergänzen. Ist der Weg in den Transzendentalismus durch die reduktive Einstellung des Psychologen auf „Seelisches" vorbereitet und nurmehr durch Epoché von der ihr eigenen ontologischen Naivität zu befreien, so wird nun die Frage des „Nutzens" solcher Abstraktionen mit Hilfe eines *Periagoge*-Theorems erörtert. Der eingeschlagene Weg muß nämlich auch wieder zurückgegangen werden: Jede transzendentale Entdeckung hat im Rückgang in die nunmehr „nach"-transzendentale Einstellung das natürliche Weltleben zu bereichern. Ist die transzendentale Einstellung eine Weise, sich über die natürliche Welt- und menschliche Selbstapperzeption kritisch zu erheben, in der Absicht, die transzendentale Leistung, aus der ein solches Welt- und Menschen-„bild" stammt, zu studieren – so muß sich diese Leistung auch in einer psychologischen Innenanalyse wiederfinden lassen (vgl. VI, 214, 210). Sie muß eine Art innerweltliches Äquivalent haben, das freilich solange unthematisch bleiben mußte, als die gemeine Psychologie aufgrund ihrer naturalistischen Voreingenommenheit sich noch darüber täuschte, wonach sie eigentlich zu suchen hatte. Im nachhinein vermag daher das „Einströmen des Transzendentalen" in die Wissenschaft vom menschlichen Seelenleben zwar nicht deren Lösungsmodelle, wohl aber – was weit wichtiger ist – manchen ihrer Fragehorizonte erst zu formulieren helfen.

Die Transzendentalphilosophie erweist sich demnach als äußerste Konsequenz des wissenschaftlichen Interesses am Menschen. Die systematische Arbeit orientiert sich am philosophischen „Weltbegriff", dessen Fragestellung nach den obersten Maximen und Zwecken der Vernunft Kant seinerzeit in der einfachen Formel zusammengefaßt hatte: „Was ist der Mensch?" (Akad. Ausg. IX, 25; vgl. KrV B 833). Und auch der Transzendentalphilosoph hat schließlich „nicht aufgehört, Mensch zu sein, ... hat nicht aufgehört, dieses besondere wissenschaftliche Interesse zu haben, das den Titel trägt: universale Wissenschaft von den Menschen in Hinsicht auf ihr seelisches Sein, ihr einzelseelisches und soziales; ich kehre also wieder zurück in die natürliche Einstellung, unter Berufswechsel: als Psychologe auf dem Weltboden meine Arbeit aufnehmend". Im Wechsel theoretischer Einstellung beharrt das Interesse „echter und reiner Selbsterkenntnis ...; darin aber beschlossen Menschenerkenntnis, als Erkenntnis ihres ichlichen oder seelischen wahren Seins und Lebens, und in weiterer Folge nicht minder Welterkenntnis" (VI, 243 f.). Die Bedeutsamkeit der deskriptiven Psychologie, welche um der „Reinheit" der transzendentalen Analysen willen verlassen werden mußte, fließt nun unter dem Namen einer intentionalen Psychologie wieder ins phänomenologische Programm ein. Und wie die Zitate belegen: auch Husserl hat um dieses ursprüngliche Applikationsmotiv der Phänomenologie sehr wohl gewußt. Anhand des Modells einer reinen intentionalen Psychologie wird dieses Motiv als Movens transzendentalphänomenologischer Forschung greifbar: Der so lebensfern anmutende Reduktionismus wird erst fruchtbar mit Vollzug einer *Periagoge*, einer sich anschließenden Rückkehr aus dem Reich reiner transzendentaler Vernunft auf die Ebene ihrer Manifestation in den Formen menschlichen Seins und Sollens. Insbesondere die Endgestalt der Phänomenologie Husserls ist dementsprechend um eine solche Rückkehr bemüht. Die damit verbundenen Themen scheinen den streng formalen Transzendentalismus verabschiedet zu haben. Doch müssen sie eben als Auslegung seiner Konsequenzen, nicht als Versuch einer Korrektur gelesen werden.

§ 11. Phänomenologie der Lebenswelt

Husserls Begriff der Lebenswelt bildet das Zentrum des wohl folgenreichsten Versuchs eines Brückenschlags zwischen transzendentaler Abstraktion und mundaner Konkretion. Das wird besonders an einer Beobachtung deutlich, die zugleich seine Problematik unterstreicht: Der Begriff „Lebenswelt" trägt im Rahmen eines einzigen Werkes, der ›Krisis‹, gleichzeitig drei verschiedene Bedeutungen: Er fungiert dort sowohl als mundaner, als ontologischer wie als transzendentaler Begriff.[16]

Bedeutungen des Lebensweltbegriffs

Im mundan-natürlichen Verständnis umschreibt Lebenswelt den praktischen Erfahrungshorizont des apperzipierenden Subjekts, allgemein das „Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis" (VI, 145). Es handelt sich um die je konkrete Umwelt des einzelnen Menschen, um die horizontale Ding-Umgebung seines Lebens in Weltgewißheit. Früher, in ›Ideen I‹, stand dafür der Ausdruck der „Generalthesis der natürlichen Einstellung". Diesem Welthorizont entstammt jedes intentional bestimmbare Erfahrungs-„Etwas". Der lebensweltliche Horizont ist dabei selbst kein Objekt, sondern fungiert als anonymer Bedeutsamkeitshintergrund aller möglichen Objekte und Objektivitäten überhaupt.

Als ontologischer Begriff benennt Lebenswelt eine formal-allgemeine Struktur invarianter Ordnungen: Die Welt als das „All der Dinge", als ein raumzeitliches Universum objektiver Vorgegebenheiten und Seinsgewißheiten (vgl. VI, 142–146).

Als transzendentaler Begriff schließlich bedeutet Lebenswelt „ein Reich ‚anonym' gebliebener subjektiver Phänomene". Anonym, sofern die naiv-objektivistische Weltbetrachtung nichts von der entscheidenden Bedeutung intentionaler Bestimmungsleistungen für den je aktuellen Weltsinn weiß. Erst der Rückbezug der Gegebenheitsweisen der Welt auf die Struktur einer horizontintentional verfaßten Subjektivität vermag die relativen Geltungsansprüche okkasioneller „Situationshorizonte" ursprünglich auszulegen. Und daher müssen auch die Grundlagen einer lebensweltlichen Ontologie – im Sinne der zweiten Bedeutung von Lebenswelt – von hierher zu beschreiben sein (VI, 114ff., 145f., 176f.; vgl. XVII, 207).

Der transzendentale Begriff von Lebenswelt erweist sich als die redu-

[16] Vgl. Claesges 1972.

zierte Variante des mundanen der „natürlichen Einstellung". Das Verfahren der Epoché hatte letztere nicht zu negieren, sondern von ihrer subjektiven Basis her „verständlich" zu machen, die in ihrer Bedeutsamkeit für die alltägliche Erfahrung verschüttet war. Erst eine subtile „Archäologie" der transzendentalen Intentionalanalysen führt phänomenologisch auf die gesuchten Quellen der natürlichen Erfahrung, die sich durch Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit, durch leibhafte Gegebenheit also auszeichnen müssen. Wertvoll wird dieses Ergebnis nun aber erst mit der rückwärts gewandten Applikation auf die Welt- und Wirklichkeitsvorstellungen des Alltags. Diese erweisen sich vom neuen Gesichtspunkt aus betrachtet nämlich als oberflächlich, einseitig und von einer sozusagen „künstlichen Natürlichkeit" geprägt, die phänomenologisch erst noch als solche zu entlarven ist.

In diesem Zusammenhang kommt das kulturtherapeutische Motiv der phänomenologischen Ursprungsforschung zum Tragen. Man muß Husserls späte Arbeit über die ›Krisis der europäischen Wissenschaften‹ mit der früheren Programmschrift zur ›Philosophie als strenger Wissenschaft‹ zusammen lesen, um dieses Motiv als Leitfaden der Entwicklung der Phänomenologie zu verstehen. Das Plädoyer für die Wissenschaftlichkeit der Philosophie verband sich stets mit der Absage an die unkritische Übernahme der Methodologie objektivistischer Einzelwissenschaften. Aber erst im Anschluß an die transzendentale Reduktion und die Herausarbeitung des lebensweltlichen Bodens natürlicher Erfahrung weiß man um den Sinn dieser Absage. Der Objektivismus der Wissenschaften, der die Gegenwart über den vermeintlich „wahren Sinn" der Wirklichkeit zu belehren sucht, diskreditiert auf dem Wege idealisierender Abstraktion die ursprüngliche, vorwissenschaftlich-natürliche Erfahrung als außerwesentlich. Wissenschaft konstruiert auf ihre Weise ein geschlossenes Reich idealer Entitäten, wobei sie den Vorzug theoretischer Berechenbarkeit um den Preis des Verlustes von Erfahrbarkeit erkauft. Schlicht gesagt: Die Welt der objektiven Wissenschaften, ihre Gesetzesstrukturen und mathematischen Substruktionen kann man weder sehen noch hören, noch sonstwie wahrnehmen. Der Grund dafür, die idealisierende Methode, gibt an sich zwar noch nicht Anlaß zur Besorgnis, weil sich jedes Bewußtsein eines Allgemeinen ihrer bedient, doch liegt die eigentliche Gefahr in ihrer Verabsolutierung. Die Rückführung der Geltungsrelativität phänomenaler Wirklichkeit auf die theoretische Substruktion einer vermeintlich wahren Welt an sich gewinnt in dem Augenblick einen pathologischen Charakter, da die Phänomene wie mangelhafte Repräsentanten einer dahinter liegenden „Sache selbst" behandelt werden – um dann schließlich ignoriert werden

zu können. Damit wird Wahrheit zu etwas Erfahrungsjenseitigem erklärt. Zwar mag ihre Erkenntnis mit der Erfahrung „anheben" – aber nur, um letztere beizeiten hinter sich zu lassen.

Die Tragik dieses Prozesses liegt in der zunehmenden Diskrepanz des praktisch orientierten menschlichen Interessenlebens zu einer objektivistischen Weltanschauung, die solche Orientierung für defizitär erklärt – sie aber keineswegs ersetzen kann. Vielmehr fließt der Objektivismus als eine kulturelle Leistung oberster Priorität in das natürliche Weltverständnis ein, ohne daß dieser Einfluß hinlänglich reflektiert würde. Das natürliche Weltbild aus eigener Erfahrung wird sozusagen zunehmend unnatürlich: man glaubt schließlich zu „sehen", was die Theorie einem mit scheinbar unwiderleglichen Argumenten nahelegt. Aber ist etwa das kopernikanische Weltbild wirklich aus eigener Erfahrung zu bewähren? Ist es nicht „tatsächlich" die Sonne, die „aufgeht" und sich um den Betrachter dreht? Natürlicherweise müßten die Menschen daher ein ptolemäisches Weltbild haben. Dennoch würde es niemandem mehr einfallen, das heliozentrische Modell zu bestreiten. Dies Beispiel illustriert die besagte Diskrepanz: Die Überzeugung von der zweifellosen Gültigkeit des objektiv-wissenschaftlichen Weltbildes führt beinahe dazu, daß man seiner primären Erfahrung aus eigener Anschauung, seinen eigenen Augen sozusagen nicht mehr zu trauen wagt. Das vermeintlich natürliche Weltbild, das sich so etabliert, ist in Wahrheit ein künstliches, ein obskures Gemisch aus Anschaulichkeit und idealisierender Konstruktion. Damit aber wird die Quelle verstopft, aus der jede Form objektivierender Erkenntnisleistung – und eben auch die wissenschaftliche – ihren ursprünglichen Sinn erst gewinnt.

Die Phänomenologie hat dieses „vergessene Sinnesfundament" nun aufzudecken und seine Bedeutung für den kulturellen Prozeß zu restaurieren. Der Rückgang auf die Lebenswelt ist deshalb nicht Auswuchs eines verirrten Ursprünglichkeitspathos und auch kein Ausdruck antiwissenschaftlicher Polemik. Doch der platzgreifende Anspruch der objektiven Wissenschaften auf Erkenntnis allein seligmachender Wahrheit führt dazu, daß jene schließlich für das Sein selbst nehmen, was tatsächlich nur eine Methode ist (vgl. VI, 52). Solche Naivität gilt es zu erschüttern. Dabei ist zunächst zu zeigen, daß diese Naivität durchaus von daher schon verständlich wird, als bereits die natürliche Einstellung zur Welt der Erfahrung einen latenten Objektivismus in sich birgt. Denn sie teilt ja unbesehen das Vorurteil einer absoluten Weltvorgegebenheit für das erfahrende Subjekt. Auf diesem Boden „einer selbstverständlich vorgegebenen Welt" bewegen sich dann auch die naturalistischen Wissenschaften. Und eben derselbe Boden schließlich bestimmt den Sinn

und die Grenzen ihrer Frage nach der Objektivität dieser Welt (vgl. VI, 70). Damit aber ist der Zirkel festgeschrieben, in dem vorausgesetzt wird, was bewiesen werden sollte. Unter solcher Voraussetzung jedoch universale Erkenntnis gewinnen zu wollen, ist vergeblich, weil ein Widerspruch in sich, der in Husserls Augen die Krise der Gegenwartskultur des ersten Jahrhundertdrittels entscheidend prägt.

Die phänomenologisch inspirierte Suche nach einer solch universalen Erkenntnis mußte sich von Anfang an der natürlichen Vorgegebenheiten und Vorurteile enthalten. Die strikte Epoché von der Generalthesis der natürlichen Einstellung aber ist ihrerseits auch nicht ohne Gefahr; sie droht das Kind mit dem Bade auszuschütten. Denn mit der Reduktion der natürlichen Einstellung wird deren kulturelle Bedeutsamkeit, insbesondere ihre Bedeutung für das Objektivismusproblem, vorschnell mit eingeklammert und darum thematisch unterschlagen. Denn die Subjektivität *strukturell* zu analysieren, heißt, ihre je konkrete Aktualität gewissermaßen zu überspringen. Erst die Einsicht ins intentional-genetische Wesen dieser Struktur und in ihre apriorische Manifestation innerhalb einer konkreten Welt der Erfahrung, die Einsicht also in die Bedeutung der aktuellen Orientiertheit der Subjektivität, legt eine Modifikation nahe. Erst jetzt drängt sich auch das Desiderat einer Thematisierung dieser „aktuellen Subjektivität" selbst auf, so wie diese die Welt konkret und anschaulich in Geltung hat (VI, 272). Eine Erfüllung dieser Aufgabe könnte die konstitutive Leistung schon der natürlichen Einstellung, ihre Weltbilder-prägende Kraft, verständlicher werden lassen. Die Phänomenologie der Lebenswelt zielt insbesondere auch darauf ab.

Bedingungen und Konsequenzen der Lebensweltphänomenologie

Systematisch hat das für die Phänomenologie bedeutende Folgen, von denen die drei wichtigsten zu nennen sind: Erstens findet sich hier ein neuer, fundamentaler Weg in die Transzendentalphilosophie; zweitens wirft die Verknüpfung des Objektivismusproblems mit der Lebensweltthematik ein eigenes Licht auf die Frage philosophiehistorischer Selbstreferenz; und drittens finden die kulturphilosophischen Ambitionen der Phänomenologie an dieser Stelle ein fruchtbares Arbeitsfeld.

1. Auch die Lebenswelt hat ihre „Form", ihre strukturelle Invarianz: Sie ist Welt einer historisch konkreten Subjektsgemeinschaft, dabei von anschaulicher Erfahrbarkeit, und sie ist Inbegriff praktisch gelebter Welt-Wirklichkeit. Lebenswelt ist die gleichbleibende Form der Kulturwelt, wenngleich in verschiedenen Kulturen verschieden realisierte, ver-

schieden „gefüllte" Form (vgl. VI, 141 f.). Aber auch als bloße Form bleibt sie philosophisch beschreibbar und Gegenstand einer „Ontologie der Lebenswelt". Diese Typik trägt dann, transzendentalphilosophisch betrachtet, den Sinn eines ursprünglichen, nicht weiter hinterfragbaren transzendentalen „Phänomens"; das Apriori der Lebenswelt erweist sich als eine fundamentale „Schicht" im universalen Apriori der Transzendentalität, insofern mit seiner Enthüllung die konstitutive Grundfunktion der „natürlichen Einstellung" des Alltagslebens aufgedeckt ist. So gesehen liefert die lebensweltliche Ontologie einen „Leitfaden" für den Weg in die transzendentale Fragestellung und tritt damit neben andere mögliche Wege, die in dieselbe Richtung führen: neben den Cartesianischen Weg zum ego cogito und neben den Weg über die intentionale Psychologie (vgl. VI, 176 f.).[17]

2. Die von Husserl beklagte Lebensweltvergessenheit der objektiven Wissenschaften ist ein historisches Phänomen. Die Wurzeln des Objektivismus liegen im Beginn der abendländischen Tradition des Denkens. Das Ideal der antiken *Episteme* bestand in der Einheit von Leben, Wissenschaft und Philosophie. Die an sich verständliche Neigung, den universalistischen Anspruch solcher *Episteme* kurzschlüssig in naturalistischer Manier befriedigen zu wollen, führte jedoch – zum Nachteil der Philosophie – zur Auflösung dieser Einheit. Die ursprüngliche Bestimmung der Philosophie als Wissenschaft von der Totalität des Seienden wurde naturalistisch simplifiziert. Die Seinsfrage wurde im Stadium der „Vollendung" des Objektivismus, mit dem Beginn der Neuzeit, mathematisch-physikalistisch statt als Problem der Vernunft abgehandelt. Der traditionellen Philosophie ist dabei zum Vorwurf zu machen, daß sie diese Entwicklung allenfalls zu kommentieren statt einzudämmen oder gar umzulenken verstand. So löst diejenige Philosophie, die den Objektivismus nicht nur historisch zu beschreiben, sondern auch sachlich zu überwinden vermag, ein Desiderat ein, das seit den Zeiten der Antike offenstand. Die Phänomenologie ist damit als die „Sehnsucht der neuzeitlichen Philosophie" teleologisch legitimiert (vgl. VI passim; I, 12 ff.).[18]

3. Mit dem Thema Lebenswelt ist schließlich auch eine kulturphilosophische Attitüde der phänomenologischen Philosophie greifbar geworden. Nicht zufällig hatte und hat der Lebensweltbegriff seit Husserl weithin Konjunktur. Es sind womöglich die widersprüchlich anmutenden Motive, die er in sich vereint, welche ihn attraktiv machen.

[17] Vgl. Kern 1962; Ströker 1981.
[18] Siehe auch oben § 5.

Einerseits fungiert Lebenswelt als Basis transzendentaler Vernunfteinheit: als legitimierenden *Boden* ihrer objektivierenden Leistungen und als *Horizont* ihrer konstitutiven Möglichkeiten.[19] Auf der anderen Seite scheint der subjekts- resp. gemeinschaftsrelative Sinn der Lebenswelt gleichbedeutend zu sein mit einer Vervielfältigung der Vernunft. Der die Einheit gewährleistende „Boden" ist ja keineswegs für alle derselbe. Was bereits die Intersubjektivitätskonstitution erschwerte: daß die einfühlende Appräsentation eine Ähnlichkeitsassoziation bedeutet, die einen weithin identischen Weltbezug voraussetzt, einen gemeinsamen Boden für das intentionale Leben aller Mitsubjekte – dies gestaltet nun auch die interkulturelle Verständigung besonders schwierig (vgl. XIV, 188).[20] Es gibt ebensoviele „Vernunfteinheiten", wie es lebensweltlich verschieden orientierte Kulturen gibt. Jede stellt gewissermaßen das Sediment einer nur ihr eigenen Bedeutungsgeschichte dar. Was im kleinen als habitualisierte Genesis der intentionalen Subjektivität erscheint, wird damit im großen, im intersubjektiven Konnex zum kulturgeschichtlichen Lebensstil.

Husserl sucht sich aus diesem Dilemma zu retten, indem er bis zuletzt darauf beharrt, daß die philosophisch imprägnierte Kultur des Abendlandes in diesem Miteinander eine paradigmatische Rolle spielt, weil sich in ihr die vielfältig zersplitterte Vernunft vermittels der transzendentalen Reflexion wiederfindet und dabei mit sich selbst einigen soll. Mag man dieses Konzept eines Europäismus der philosophischen Vernunft nicht mehr teilen, muß man den Preis einer Pluralisierung transzendentaler Strukturen im Sinne einer Historisierung und kulturellen wie sozialen Relativierung der Vernunft zu zahlen bereit sein.

Dieser Preis wäre aber in jedem Fall Folge des Versuchs, eine transzendentale Grundlagenforschung zu etablieren, die die Bedingungen menschlichen Seins und Erkennens nicht in einem lebensunfähigen Konstrukt lokalisiert, sondern in einem Subjekt, das „notwendig als Mensch in der Welt konstituiert" ist (VI, 189 f., 205). Dilthey etwa, der bereits gegen Kants Transzendentalismus daran erinnert, daß ein solches Subjekt niemals „rein" sein könne, sondern daß in ihm „wirkliches Blut" fließen müsse (DGS I, S. XVIII), hatte seinerzeit schon entschiedener als Husserl versucht, diese Beobachtung für die kritische Philosophie fruchtbar zu machen. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn mit

[19] Diese Metaphern widersprechen sich keineswegs, wie Luhmann (1986) meint, weil der Horizont nur Horizont eines Standpunktes sein kann, jeder Standpunkt aber notwendig auch wieder seinen Horizont hat.
[20] Vgl. auch Lembeck 1988 a, 199–210.

der phänomenologischen Hermeneutik eine bedeutende Richtung der Entwicklung der Phänomenologie diese Empfindsamkeit Diltheys mit der methodischen Präzision Husserls in vielversprechender Weise zu verknüpfen sucht.

Der *Periagoge*-Gedanke, die transzendentalen Strukturen der „leistenden" Subjektivität resp. Intersubjektivität im Spiegel der lebensweltlichen Praxis der historischen Menschenvernunft aufzusuchen, führt jedenfalls auf das Problem der kulturphilosophischen und kulturanthropologischen Relevanz der Transzendentalphänomenologie. Und er führt in dieser Form bereits innerhalb des Husserlschen Werkes wohl über Husserl hinaus: Die Frage, wie dessen Warnung vor einer vermeintlichen Verflachung der transzendentalen Reflexion durch ihre Vermischung mit ungeklärten Anthropologismen damit zusammenstimmen kann, daß seine Spätphilosophie doch offenbar solcher Klärung schon zugearbeitet hat, ist heute mehr denn je eine Diskussion wert.[21]

IV. *Bemerkungen zur Struktur des Husserlschen Werkes*

... und zwar erzählten die Vorgänge sich selbst ...

Bevor nun vom Husserlschen „Originalprogramm" aus eine Art Topologie seiner Modifikationsvarianten vorgenommen werden soll, sei noch auf eine Eigentümlichkeit der phänomenologischen Arbeit aufmerksam gemacht, die sich gewissermaßen schon in der äußeren Form des Husserlschen Werkes bekundet.

Husserls gesammelte Werke umfassen derzeit 28 Bände. Und doch könnte man, wenn man sich auf die transzendentalphilosophische Arbeitsphase beschränkt – und erst in dieser Zeit nach 1907 entwickelt Husserl ja eine gut identifizierbare phänomenologische Architektonik –, behaupten, Husserl habe seither kein richtiges Buch mehr geschrieben. Genau genommen sind es ja nur einige längere Zeitschriftenartikel sowie eine nicht einmal in deutscher Sprache verfaßte Gelegenheitsschrift, die zu Lebzeiten noch veröffentlicht wurden. Bei letzterer handelt es sich bekanntlich um die auf Französisch erschienenen ›Cartesianischen Meditationen‹, die aus Husserls Vorträgen an der *Académie Francaise* (1929) hervorgegangen und ausdrücklich als ›Einführung‹ des französischen Publikums in die Phänomenologie gedacht waren. Die anderen drei hier zu erwähnenden Arbeiten, die ›Ideen I‹, die ›Formale

und transzendentale Logik‹ sowie das fragmentarisch gebliebene Alterswerk, die ›Krisis‹-Schrift, waren ursprünglich nur als Artikel im ›Phänomenologischen Jahrbuch‹ (1913 u. 1929) resp. in der Belgrader Zeitschrift ›Philosophia‹ (1936) veröffentlicht worden. Ihre Separatversionen kann man daher, streng genommen, als gebundene Sonderdrucke ansehen. Für das ›Krisis‹-Werk gab es nicht einmal das. Und während die ›Formale und transzendentale Logik‹ im Untertitel noch immerhin als ›Versuch‹ deklariert wurde, firmierten ›Ideen I‹ und ›Krisis‹ nur als ›Einleitungen‹.

Sind nun also diese Arbeiten aus der transzendentalen Phase der Husserlschen Produktion keine Bücher? Sie sind es natürlich doch. Ihrer äußeren Erscheinungsform zum Trotz sind sie zumeist komprimierter Ausdruck langjähriger intensiver phänomenologischer Meditation. Sie entwickeln verhältnismäßig geschlossene Themen und führen diese dem Leser in vergleichsweise übersichtlicher Form vor. Allerdings zeichnet sie noch etwas aus, was sie nun tatsächlich – und zwar gerade angesichts der großen Zeitabstände ihres Erscheinens – problematisch macht: Sie greifen alle einander recht ähnliche Themenspektren ab und überdies hat – von der ›Formalen und transzendentalen Logik‹ vielleicht abgesehen – keines von ihnen einen rechten Schluß![22]

Diese Tatsache war bekanntlich auch Anlaß für den häufig gegen Husserl gerichteten Vorwurf, er habe stets nur Programme geschrieben und sei nie zur Sache gekommen. Insbesondere deshalb ist das genaue Verhältnis der in der ›Husserliana‹ wiederveröffentlichten Bücher Husserls zu der dort ebenfalls gegebenen und weit umfangreicheren Nachlaßedition ein ebenso wichtiges wie umstrittenes Thema. Kann man überhaupt ein „Werk" nennen, was sich zuletzt in zwei ›Einleitungen‹, einer ›Einführung‹ und einem ›Versuch‹ erschöpft? Und liefern die Nachlaßmanuskripte tatsächlich die vermißte „Ausführung" zur ›Einführung‹? Oder sind sie gar, wie Ferdinand Fellmann (1988, 50–52) fürchtet, Dokument des Mißlingens des transzendentalen Programms Husserls?

§ 12. Phänomenologische Feldforschung und Themenkonstanz

Die Folge der einzelnen Bände der Husserl-Ausgabe orientiert sich an keinem chronologischen oder systematischen Prinzip. Das hat eine gewisse Unübersichtlichkeit zur Folge. Elmar Holenstein (1988, 84f.)

[22] Die ›Ideen‹ waren umfangreicher konzipiert (vgl. III/1, 7f.), kamen aber

klagt deshalb gar, daß auf solche Weise die kostbaren Texte Husserls „nach der Archivierung" in der „Ausgabe seiner Gesammelten Werke ein zweites Mal feierlich bestattet" würden.

Die Gesamtausgabe stellt aber wohl keineswegs die Zumutung dar, die mancher in ihr sieht, wenn man sie nur richtig liest; „richtig", das heißt gemäß jener von uns bisher befolgten internen syntaktischen Ordnung, die weder vom Autor noch von den Herausgebern geplant wurde, sondern die sich aus der Struktur phänomenologischer „Feldforschung" sozusagen „von selbst" ergibt.

Es war schon darauf hingewiesen worden,[23] daß sich die phänomenologische Forschung Husserls zeitlebens mit thematischen Feldern beschäftigt, die an sich selbst und in ihrer Wechselbeziehung zueinander immer wieder aufs neue und differenzierter untersucht werden, ohne daß sich an ihrer Anzahl oder den aufgewiesenen Relationen entscheidendes ändert. Diese Struktur manifestiert sich in Texten, die zwischen den einzelnen thematischen Regionen die literarischen Brücken schlagen. Und zu eben diesen Texten sollten die von Husserl selbst veröffentlichten ›Einleitungen‹ zu rechnen sein.

Es fällt nicht weiter schwer, die Forschungsfelder, die auch unserer Einführung in Husserls Arbeit als Darstellungsfolie gedient haben, allein aus den von Husserl selbst als ›Einleitungen‹, ›Einführungen‹ oder ›Versuche‹ veröffentlichten Schriften formal zu rekonstruieren, obwohl etwa zwischen ›Ideen I‹ und der ›Krisis‹ 23 Jahre Forschungsarbeit liegen. Versucht man dies, so unterstellt man damit allerdings, daß die „Bewegung" der phänomenologischen Forschungen Husserls weniger eine chronologisch-kontinuierliche ist, als vielmehr eine solche, wie sie etwa die konzentrischen Kreiswellen um ins Wasser geworfene Steine beschreiben. Jedes der angesprochenen Themen bildet ein Zentrum solcher radialen Bewegungen, die sich natürlich gegenseitig überlagern, nahezu zum Stillstand bringen oder auch verstärken können. Die Nachlaßmanuskripte dokumentieren diesen Wellengang, wie er sich um seine Themen kreisend ausbreitet, dabei immer weitläufiger, mal stärker, mal schwächer werdend. Die besagten Bücher Husserls hingegen scheinen diese Bewegung zu einem mehr oder weniger großen Teil gewissermaßen einfrieren zu wollen.

Nun erscheint dieses Bild, zugegebenermaßen, wie eine freundliche Konstruktion, die zudem unterschlägt, daß doch Husserls Arbeit auch Entwicklungen aufweist, die sich eindeutig chronologisch verfolgen lassen. Darauf ist zweierlei zu erwidern: Erstens ist zu überlegen, ob

[23] Vgl. oben die Einleitung zu Teil B.

man nicht tatsächlich einer solchen Konstruktion bedarf, um das klar zutage liegende Problem des Mißverhältnisses der veröffentlichten Werke zur großen Menge unveröffentlichter Manuskripte Husserls wenigstens pragmatisch bewältigen zu können. Daß es auch einen sachlichen Grund für dieses Verhältnis geben kann, ist noch zu erörtern.[24] Zweitens muß diese Konstruktion eine philosophische Entwicklung Husserls keineswegs leugnen. Selbstverständlich kann man beispielsweise den Fortschritt von der statischen zur genetischen Phänomenologie nicht hoch genug einschätzen. Dieser Fortschritt scheint primär auf dem ersten der genannten Forschungsfelder (s.o. § 4) stattzufinden. Doch hat er sich von hier aus generell auf all die verschiedenen Problemkreise ausgewirkt und wird dann nur innerhalb ihrer lebendig und fruchtbar. So spielt diese Entwicklung der methodischen Reflexion – um ein Beispiel zu nennen – eine große Rolle für die Entwicklung des Reduktionsgedankens in Verbindung mit der Lebensweltthematik. Erst infolge der genetischen Forschung kann die genetische Priorität der Lebenswelt im Konstitutionsprozeß sichtbar gemacht werden. Damit wiederum modifiziert sich der Reduktionsgedanke, der ja bereits in ›Ideen I‹ unter dem Stichwort der „Generalthesis der natürlichen Einstellung" auf das Thema Lebensumwelt bezogen worden war. Nur wird, was früher als Ausgangspunkt der Reduktion fungierte, jetzt – d.h. spätestens in der ›Krisis‹ – zu ihrem Woraufhin.[25] Diese Problemkreise selbst aber sind alle bereits von früh an, spätestens mit der transzendentalen Wende, im Kern vorgegeben; und manche sind natürlich auch noch älter.

Die Gesamtausgabe vermittelt so gesehen den Eindruck eines thematisch geschlossenen Universums, in dem immer schon alles irgendwie in Rede steht, mehr oder weniger miteinander verknüpft, weiter oder enger ausformuliert ist. Und es mag Gründe dafür geben, daß dies so sein kann. Denn sofern die Phänomenologie, wie Manfred Sommer (1986) es einmal genannt hat, die „Wissenschaft von allem *Möglichen*" ist, weil sie sich um die der Wirklichkeitsgeltung vorausliegenden Möglichkeiten bemüht, so ist sie ihrer Idee nach eben auch eine Wissenschaft von *allem* Möglichen und nicht nur von diesem oder jenem – und eben deshalb ist sie auch gewissermaßen eine Wissenschaft von immer demselben; denn nichts umschreibt das Identische so schlüssig wie das Wörtchen „alles".[26]

[24] Unten § 13.

[25] Vgl. Epoché *von* der natürlichen Einstellung (III/1, 56–65); dagegen Reduktion *auf* die Lebenswelt (VI, 138ff., 150).

[26] Zum Anspruch auf „universale", allumfassende Erkenntnis vgl. z.B. I, 120; VI, 269; VIII, 196; XVII, 21.

Natürlich muß diese Lesart der Husserlschen Texte in den Einzelheiten zu überprüfen sein. Unsere obigen Ausführungen haben, wenigstens in Ansätzen, Belege für eine Themenkonstanz der genannten Art bereits geliefert.

Da sind zunächst etwa augenfällig die Versuche zur Logikbegründung, die wie ein roter Faden aus der vortranszendentalen Phase bis in die postume Edition von ›Erfahrung und Urteil‹ die Arbeit Husserls durchziehen. Freilich verschiebt sich hier manches im Laufe der Jahre von den intuitiven Anfängen aus zur Vernunfttheorie und Konstitutionslehre, und so führt die Entwicklung schließlich zur transzendentalen Ursprungsforschung der logischen Entitäten. „Feldausläufer" der transzendentalen Phänomenologie überlagern die ursprünglich mundan verstandene Untersuchung und relativieren deren eigenständige Bedeutung, leugnen diese aber nicht.

Ähnlich ist es mit der phänomenologischen Wissenschaftslehre, deren regionalontologische Arbeit später durch die Transzendentalanalyse tiefer begründet wird. Doch das Feld mundaner Phänomenologie, die Regionalontologie, wird von Husserl niemals einfach verabschiedet. Vielmehr wird die gegenseitige Abhängigkeit von transzendentaler und ontologischer Forschung immer wieder fruchtbar gemacht. Die Grundbegriffe der materialen Ontologien (und der ihnen zugeordneten Erfahrungswissenschaften) dienen schließlich der phänomenologischen Analyse als Indizes für entsprechende regelmäßige Zusammenhänge im transzendentalen Bewußtsein. Sie dienen als Leitfäden zur Auffindung des je konstitutiven Apriori der entsprechenden Region.

Ein weiteres Beispiel der Themenkonstanz stellt auch die Frage nach der Selbstkonstitution des transzendentalen Ich dar. Hier findet sich eine Entwicklung, die gar einem Kreisgang ähnlich sieht. Je mehr Husserls einschlägige Analysen die Intentionalität des ego mit der Motivation eines personalen Ich zu verwechseln drohen, desto mehr verschwimmt die notwendige Diskretion der verschiedenen ichlichen Funktionen im Unverbindlich-Unklaren. Erst in der ›Krisis‹ schließlich wird das Thema als Selbstobjektivationsproblem ausdrücklich und dort nach dem Modell der „objektivierenden Auffassung" abgehandelt – ein Modell, das bereits aus den ›Logischen Untersuchungen‹ bekannt ist.

Weitere Beispiele müssen hier nicht erneut näher ausgeführt werden, allenfalls noch drei besonders augenfällige sind zu nennen: 1. Das Intersubjektivitätsthema, dessen Zentralität über 30 Jahre hin ja besonders schön in den drei einschlägigen Bänden der ›Husserliana‹ (XIII-XV) dokumentiert worden ist, das zugleich aber auch in allen „Büchern" Husserls seit ›Ideen I‹ in der einen oder anderen Form auftaucht. 2. Die

philosophiehistorische Selbstreferenz der Phänomenologie, die ja bereits im ›Logos‹-Aufsatz angesprochen ist, die in ›Ideen I‹ die „geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie" (III/1, 133) auf die Phänomenologie gerichtet sieht und die schließlich in der ›Krisis‹ auf einen systematischen Höhepunkt kulminiert. Zuletzt 3. das mit dem geschichtlichen Selbstverständnis parallel gehende ethisch-„kulturtherapeutische" Motiv der Phänomenologie, das ebenfalls im ›Logos‹-Aufsatz anhebt und immer wieder, besonders eindrucksvoll schließlich im ›Krisis‹-Werk, wieder auflebt.

Beobachtungen dieser Art sind Anlaß, die Einheit der transzendentalen Phänomenologie Husserls eben nicht so sehr nach dem Muster einer kontinuierlich fortschreitenden Linie zu denken, sondern dem Modell thematischer Felder und konzentrisch angeordneter Kreise gemäß, deren Bewegung nicht zuletzt durch ihre wechselseitigen Überschneidungen beeinflußt, teilweise sogar mitverursacht werden. Auf den damit verbundenen Vorzug für die engere Husserl-Forschung – den auch wir uns hier zunutze gemacht haben –, einen vergleichsweise frei kompilierenden Umgang mit den Texten pflegen zu dürfen, war bereits hingewiesen worden.

Aber die beschriebene syntaktische Struktur der Werkausgabe Husserls dokumentiert darüber hinaus noch einen bisher nicht angesprochenen sachlichen Aspekt, dessen Relevanz für die phänomenologische Forschung selbst, soweit sie nicht nur gleichbedeutend mit Husserl-Auslegung sein soll, besonders schwerwiegend zu sein scheint.

§ 13. Husserls Produktion als Bild der phänomenologischen „Sache"

Man hat schon oft Husserls literarischen Produktionsstil, die ungeheure Vielfalt seiner schriftlich festgehaltenen Analysen und die häufig auftauchenden Redundanzen in diesen Darstellungen als Signatur des meditativen Duktus phänomenologischen Denkens überhaupt angesehen.[27] Das ist sicherlich ein wichtiger Aspekt, er trifft aber in erster Linie auf den persönlichen Arbeitsstil Husserls zu, und es wäre vermutlich eine ernüchternde Feststellung, wenn alle Blüten, die dieser Stil getrieben hat, zum unverzichtbaren Wesen phänomenologischen Philosophierens zu rechnen wären.

Unzweifelhaft ist, daß diese Art des Arbeitens in den inzwischen pu-

[27] Husserl dachte gewissermaßen „stenographierend": vgl. Brand 1955, S. XIV.

blizierten Nachlaßmanuskripten sehr schön dokumentiert ist. Immer wieder läßt Husserl die Analysen aufs neue und von vorne anfangen, um sich in die Problematik „einzuschreiben", wie es heißt. Deshalb ist die Lektüre der Texte gelegentlich auch recht mühsam. Aber was sich so im Kleinen beobachten läßt, wiederholt sich auch im Großen; es wiederholt sich im Verhältnis der veröffentlichten Bücher Husserls zueinander. Der Autor fängt immer wieder von vorne an, er leitet immer wieder aufs neue ein, und von unterschiedlichen Gewichtungen und verschieden detaillierter Ausarbeitung abgesehen, ändert sich am Grundbestand der erörterten Themen dabei nur wenig.

Eben diese Beobachtung aber erscheint wichtig: Denn was im Kleinen, hinsichtlich der Manuskript-Produktion, noch als persönliche Marotte ausgelegt werden kann, ist im Großen so einfach nicht mehr zu erklären. Sind die „Makroredundanzen" der Bücher vom selben Charakter, wie die „Mikroredundanzen" der Manuskripte? Spiegelt sich in beidem vielleicht eine charakteristische Eigentümlichkeit der transzendentalen Einstellung wider, an der sie zuletzt auch leidet: daß sie nämlich die von ihr gewonnenen Forschungspräparate ontologisch nicht zu fixieren vermag? Während etwa die eidetische Phänomenologie mit der Hoffnung verbunden sein kann, zu halbwegs konstanten „Wesenseinsichten" zu führen – wie dies die positiven Ergebnisse der näheren und ferneren Husserl-„Schüler" Reinach, Scheler, Pfänder und wie sie alle heißen, oftmals eindrucksvoll belegen –, führt die transzendentale Einstellung offenbar nur immer tiefer in einen unerschöpflich anmutenden Fluß begrifflicher Distinktionen hinein. Und wer wie Husserl hier zu tief taucht, ist genötigt, zwischendurch Luft zu holen. Husserls Bücher erscheinen dementsprechend manchmal wie Dokumente eines solchen Luftholens: Hier, an der Oberfläche, ist die Sicht klar, aber der Ausblick auch vergleichsweise beschränkt.

Mit Rücksicht auf solche Beobachtungen darf man vielleicht die folgende These formulieren: Es liegt eine eigentümliche Divergenz im Verhältnis veröffentlichter zu unveröffentlichten Texten Husserls vor; und diese Divergenz erklärt sich damit, daß sie das Abbild einer internen Divergenz im Bewußtsein selber ist.

Sind Husserls Bücher akkumulierter Ausdruck eines jeweils über lange Jahre strömenden Denkflusses, so bilden sie die Summe eines formulierbaren Wissensbestandes. Aber sie laufen auch Gefahr, den zu beschreibenden transzendentalen Sachverhalten stets nachträglich zu bleiben. Sie liefern sozusagen nur Standfotos ihres Sujets und versuchen darin festzuhalten, was wesentlich „auf dem Wege" ist. Demgegenüber zeichnen die stenographischen Denk-Protokolle Husserls ein lebendigeres Abbild dieses Flusses selber. Sie sind nicht nur Ausdruck des methodisch-meditierenden *Verfahrens*, sie liefern darüber hinaus – vermittels ihrer *Form* – ein Bild des Forschungs*objekts* dieses Verfahrens. Husserls „Bewußtseinserlebnisse" sind nichts, was man *fest*schreiben, sondern was man nur *be*schreiben kann. Doch schon die schlichteste Deskription – als eine, wenn auch vergleichsweise „harmlose", Objektivierungsleistung – fließt in den zu beschreibenden Sachverhalt ein und wirkt sich so verändernd aus auf ihr „Objekt". So führen die stenographischen Protokolle der phänomenologischen Deskriptionen, die die retentionale Abgängigkeit des zeitlich verfließenden Denkprozesses (quasi als Gedächtnismedium) eindämmen sollen, immer auch zu einer nicht unbeträchtlichen Selbstaffektion dieses Denkens und damit zu seiner Veränderung. Damit wird die Forderung unausweichlich, durch permanente Wiederholung der Selbstrücknahme, der „Reduktion", immer wieder aufs neue „hinzuschauen". Der Grund dafür liegt in dem trivialen Umstand, daß die Deskription einer genetischen Struktur nicht ihrerseits genetisch ist. Die Beschreibung eines Flusses ist nicht selbst ein Fluß. Aber sie kann *wie* ein Fluß wirken, indem sie dessen Wesenscharakter vermittels ihrer *Form* veranschaulicht. Die Manuskriptprotokolle mit ihrem „immer wieder" liefern somit ein lebendiges Abbild der Struktur des Bewußtseinsstromes selber. So fragmentarisch sie daher im einzelnen auch erscheinen mögen, so bedeutsam sind sie im ganzen.

Aber handelt es sich hier um dasselbe „immer wieder", das auch die besagte Themenkonstanz der Bücher begründet? Wohl nicht. Die in Husserls Büchern nahezu überall identifizierbare Feldstruktur phänomenologischer Forschung stellt eher ein „immer noch", statt ein „immer wieder" dar. Gründe für diese Vermutung kann man in der angesprochenen internen Divergenzstruktur des Bewußtseins selber finden.

Husserls „zweigeteiltes" Werk ist ein Ausdruck der Divergenz zwischen dem permanenten Sich-vorweg-Sein des Bewußtseins im intentionalen Entwurf und einer solchem Entwurf stets zugrundeliegenden, vergleichsweise stabil wirkenden Basis, die sich Bewußtsein zwecks weltorientierender Organisation selber verschafft. Husserl seinerseits beschreibt diese Divergenz im Rahmen der Wahrnehmungsphänomenologie als Strukturmerkmal der Horizontintentionalität. Diese handelt nämlich nicht nur von der Erkenntnisgenesis als einem Wahrheitsannäherungsprozeß, sondern sie handelt ebenso von der habituellen Basis, den Sinnsedimenten, von der aus eine solche Bewegung erst anheben kann. Vermag ich ein Haus *als* Haus, ein Buch *als* Buch zu erken-

nen, so deshalb, weil mir für beides ein halbwegs stabiler und bewährter Bedeutsamkeitshorizont, ein sinnhafter Rahmen von Wirklichkeitsverständnis vorgegeben ist. Meine Wahrnehmungswelt ist Inbegriff derart manifester Ganzheitsvorstellungen. Erkennen resp. Nichterkennen bestimmt sich von daher als Bewährung oder Enttäuschung paradigmatischer Erwartungsfelder dieser Art. Und die Systematik dieser Differenzierung von Wirklichkeit in Erwartungsfelder – und diese Beobachtung ist jetzt besonders wichtig –, ist verhältnismäßig immun gegenüber etwaigen Korrekturversuchen.

Es gibt nämlich Gründe dafür zu glauben, daß Husserl die Bereitschaft des Bewußtseins, intentionale Enttäuschungen zu akzeptieren und aus ihnen zu lernen, einigermaßen überschätzt hat. Vielmehr kann man eher von einem natürlichen Beharrungsvermögen, von einer Art Trägheit intentionaler Paradigmen der Sinnstiftung sprechen. Ein Beispiel: Der Autor etwa, der seine Bücher ausschließlich selber Korrektur liest, wird mehr Druckfehler darin stehen lassen als z.B. ein Verlagslektor. Das liegt offenbar daran, daß der Autor seinen Text jenem Sinn gemäß liest, den er ursprünglich formuliert hatte, und daß er daher nicht dem Unsinn folgt, der da womöglich gedruckt steht. Seine Lesart steht auf dem nur schwer zu erschütternden Boden einer semantisch-sinnhaften Einheit des Textes. Diesen bloß als Gefüge orthographischer, grammatikalischer und syntaktischer Regeln anzusehen, fällt ihm daher schwer. Man darf daraus schließen, daß das Beharrungsvermögen einer ursprünglich sinnhaften Intention die Möglichkeit eines bewußten „Sichtwechsels“ häufig weit mehr behindert, als uns lieb sein kann.

Um nun aber auf Husserls Bücher zurückzukommen: Was sich in ihnen als Feldstruktur phänomenologischer Forschung dokumentiert, kann vielleicht in einer vergleichbaren Funktion paradigmatischer Sinnstabilisierung gesehen werden. Diese in sich geschlossene Systematik thematischer Felder stellt den Horizont der Möglichkeiten phänomenologischer Arbeit bereit. An der Themenkonstanz der Husserlschen Bücher wird die Stabilität dieser Systematik sichtbar. Selbst wo etwa die Manuskriptmeditationen diese Möglichkeiten gelegentlich so weit ausloten, daß die Horizonte sich zu verschieben drohen, reicht das nicht hin, die Feldstruktur als ganze entscheidend ins Wanken zu bringen. Es ist also tatsächlich eher ein statisches „immer noch“, das sich in den thematischen Wiederholungen der Bücher ausspricht, und keineswegs das fluktuierende „immer wieder“ des Sich-vorweg. Doch wird nur *ein* Baustein dieser Systematik von außen her ernsthaft in Frage gestellt, so droht dem ganzen sogleich eine fundamentale Erschütterung. Darum

wird man weite Teile der Geschichte der „Schismen“ und „Häresien“ phänomenologischer Philosophie tatsächlich gemäß diesem Muster paradigmatischer Strukturwechsel zu lesen haben. Die nun folgende Topologie der nach- und nebenhusserlschen Phänomenologievarianten soll sich an dieser These orientieren und auf der Folie solch identifizierbarer Paradigmenwechsel angelegt werden.

C. PHÄNOMENOLOGIE DES FAKTISCHEN BEWUSSTSEINS

> Obwohl es unter ihnen einen Vorarbeiter gibt, ist mein Eindruck, daß niemand das Sagen, das erste Wort hat; zu ihrer Müdigkeit gehört, daß bei ihnen gleichsam niemand „herrscht" oder auch nur „vorherrschend" ist.

Daß die Entwicklungen der Phänomenologie Husserls die vermeintlich lebensfernen Grenzen einer reinen Bewußtseinsphilosophie in vielfacher Hinsicht bereits überschreiten, ohne daß der transzendentale Ausgangspunkt prinzipiell hätte revidiert werden müssen, daß vielmehr die gegenseitige Verflechtung ontologischer und transzendentaler Fragestellung in handgreiflichen Applikationsmotiven anschaulich wird, ist eine Beobachtung, die erst vergleichsweise spät gemacht werden konnte. Die Wiederveröffentlichung der Werke und die Edition des Nachlasses in der Gesamtauflage lieferten dafür eine Grundlage, die den Zeitgenossen Husserls und der unmittelbar nachfolgenden Generation noch fehlte. So waren es auch solche äußeren Gründe, die im ersten Drittel des Jahrhunderts ein eher einseitiges und mangelhaftes Husserl-Bild entstehen ließen. Dabei erwies es sich, rückblickend betrachtet, für das Phänomenologieverständnis insgesamt als besonders folgenschwer, daß Husserl dem Grundbuch der Transzendentalphänomenologie, den ›Ideen I‹, 16 Jahre lang keine weitere monographische Veröffentlichung nachgeschickt hat. Die interne Entwicklung seines Denkens war dokumentarisch darum kaum greifbar. Und als die so wichtigen Spätschriften schließlich erschienen, standen sie bereits im Schatten einer für Husserl eher fremden Linie von Phänomenologieauslegung, wie sie 1927 in Heideggers ›Sein und Zeit‹ erstmals zum Ausdruck gekommen war.

Diesem Sachverhalt entsprechend sind die Rezeptionsmuster der Phänomenologie von bemerkenswerter Selbständigkeit gegenüber den Entwicklungen des „Originalprogramms" geblieben. Sie berufen sich häufig auf Teilaspekte der Husserlschen Vorarbeiten, um diese in eigener Verantwortung fortzuführen; sie formulieren aber auch nicht selten das Selbstverständnis einer Überwindung der Husserlschen Ansätze. Diese Punkte der Überwindung sollen im folgenden als die gesuchten

paradigmatischen Bruchstellen[1] kenntlich gemacht werden. Doch bei allen Differenzen auch untereinander haben die hier zu besprechenden Phänomenologiekonzepte im wesentlichen eine Gemeinsamkeit: Die Ablehnung des transzendentalphilosophischen Idealismus und Subjektivismus sowie die Erweiterung des Bewußtseinsbegriffs. Solche Verschiebungen haben freilich verschiedene Motive und folgen wiederum unterschiedlichen Argumentationsmodellen. Sie darstellen heißt, das Spektrum auch noch der gegenwärtigen Möglichkeiten von Phänomenologieverständnis skizzieren. Diese Darstellung freilich soll sich hier auf drei typische Entwicklungsmuster beschränken, von denen das erste als ein verselbständigter Zweig des ursprünglichen Phänomenologieprogramms gelten kann, das zweite als radikal verstandener Gegenwurf und das dritte schließlich als Versuch konkretisierender Rückführung phänomenologischer Forschung ins faktische, psychische und leibliche Leben des Menschen.

I. Ontologische Phänomenologie

> Das selbstlose Schauen ... gliederte – ein Gliedern, das nicht zerstückelte, sondern kenntlich machte.

Bereits seit dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts setzt sich eine Rezeptionslinie der Husserlschen Philosophie durch, die sich vor allem an den ›Logischen Untersuchungen‹ von 1900/1901 orientierte, während der transzendentale Idealismus der ›Ideen‹ als Selbstmißverständnis Husserls verworfen wurde. Es handelt sich um den Kreis der sogenannten Göttinger und Münchener Phänomenologen,[2] die die Fruchtbarkeit der phänomenologischen Philosophie vor allem auf dem Gebiet der ontologischen Sachanalysen, der sogenannten Wesensforschung suchten.

Wie im vorangegangenen Teil gezeigt, kann man der denkerischen Entwicklung Husserls eine prinzipielle sachliche Differenzierung phä-

[1] Vgl. oben §§ 1 und 13.

[2] An bedeutenden Namen sind zu nennen: Alexander Pfänder (1870–1941), Max Scheler (1874–1928), Johannes Daubert (1877–1947), Moritz Geiger (1880–1937), Adolf Reinach (1883–1917), Wilhelm Schapp (1884–1965), Hedwig Conrad-Martius (1888–1966), Hans Lipps (1889–1941), Dietrich von Hildebrand (1889–1977), Oskar Becker (1889–1964), Jean Hering (1890–1966), Alexandre Koyré (1892–1964), Edith Stein (1891–1942), Roman Ingarden (1893–1970).

nomenologischer Arbeit beiseitestellen. Die Vertiefung der ontologischen und regionalontologischen Forschung durch die transzendentale Bewußtseinsanalyse bedeutet de facto eine Auswechslung des Untersuchungsgegenstandes: An die Stelle der Wesensstruktur realer Sachgegebenheiten tritt nunmehr das Bewußtsein als das alleinige Objekt kritischer Konstitutionsanalysen. Dem zeitgenössischen Beobachter konnte dies wie Untreue gegenüber dem ursprünglichen Programm vorkommen, wie ein Rückfall in überwunden geglaubte Positionen transzendentalidealistischer Spekulation. Der Ansatz der ›Logischen Untersuchungen‹ hatte seinerzeit eine vielbegrüßte „Wende zum Objekt" in der erkenntnistheoretischen Forschung proklamiert. Wahrheiten, Gründe, Gesetze, Prinzipien, so lautet eine berühmte Formel Husserls, „sind, was sie sind, ob wir sie einsehen oder nicht. Da sie aber nicht gelten, sofern wir sie einsehen können, sondern da wir sie nur einsehen können, sofern sie gelten, so müssen sie als objektive oder ideale Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erkenntnis angesehen werden" (XVIII, 238). Freilich ist die Frage nach solchen Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis gerade nicht nach transzendentalphilosophischem Vorbild als Frage nach den apriorischen Begriffen „unserer Erkenntnisart von Gegenständen" zu verstehen. Es ist vielmehr nach den Prinzipien der Objektbereiche zu suchen, die der Erfahrung zugänglich sind, wobei solche Prinzipien ganz ohne Rücksicht auf eine Beziehung zum „denkenden Subjekt und zur Idee der Subjektivität überhaupt" *in den Gegenständen selbst* aufgefunden werden sollen (XVIII, 238). Und was für die logischen Prinzipien und Gesetze zutrifft, kann ebenso für jeden anderen der Erkenntnis zugänglichen Objektbereich angenommen werden: Stets muß erkenntnistheoretische Kritik versuchen, über die Bedingungen des Seins der Gegenstände Aufschluß zu erlangen, aber auch nur soweit, als diese a priori in ihnen selbst liegen. Das Problem des Erkenntnisapriori ist also primär ontologisch zu entwickeln: Als a priori gilt demnach jede Erkenntnis, deren Materie in einer bestimmten Gegebenheitsordnung präsent sein muß, sofern der Gegenstand selbst gegeben sein soll, in Hinsicht auf welchen jene Erkenntnis a priori ist. Prinzipiell ist das Apriori daher keine Verknüpfungszutat des erkennenden Geistes, sondern allein eine Folge davon, daß die in der Welt enthaltenen Tatsachen uns in einer festen Ordnung vorstellig werden, die subjektiv unbeeinflußt und somit nur als solche hinzunehmen ist. Die „Hinnahme" solcher fixen Wesens- und Fundierungsordnung des Seins im Erkenntnisprozeß geschieht natürlicherweise anonym, also unreflektiert; aber sie kann auch anschaulich gemacht und philosophisch beschrieben werden. Es bedarf dazu allerdings der konsequenten Ausführung zumindest des vortranszendentalen Teils des von Husserl vorgeschlagenen Reduktionsprogramms: der Reduktion der faktischen Erlebnisgegebenheiten auf den ideal-identischen Sinn des im Erlebnis vermeinten Gegenstandes (vgl. Scheler, SGW X, 417–419).

Dieser Ansatz des frühen Husserl stellte nun eine entschiedene Neuerung in der philosophischen Landschaft der Jahrhundertwende dar. Man mußte darin eine radikale Abkehr vom kritischen Idealismus kantischer und neukantischer Prägung sehen. Man begrüßte gar eine Rückkehr zur Scholastik, wie Edith Stein, Husserls Göttinger Schülerin und zeitweilige Freiburger Assistentin, schreibt, „weil der Blick sich vom Subjekt ab – und den Sachen zuwendete: Die *Erkenntnis* schien wieder ein *Empfangen*, das von den Dingen sein Gesetz erhielt, *nicht* – wie im Kritizismus – ein *Bestimmen*, das den Dingen sein Gesetz aufnötigte. Alle jungen Phänomenologen waren entschiedene Realisten" (ESW VII, 174).

Phänomenologie konnte mit diesen ontologischen Ansätzen hoffen, dem Trend der zeitgenössischen akademischen Philosophie zu widerstehen, unter Berufung auf Kant dessen erkenntnistheoretische Position bis in geradezu aberwitzig anmutende Konsequenzen weiterzuführen. Die kritizistische Suche nach Erkenntnisprinzipien in den apriorischen Formen subjektiver „Erkenntnisart" des transzendentalen Subjekts führt programmgemäß nicht über die Grenzen der theoretischen Vernunft hinaus. Doch zeitigt die Einschränkung philosophischer Forschung auf eine Analyse der konstitutiven Leistungsfähigkeit transzendentaler Subjektivität gerade deshalb einen enormen Erklärungsbedarf hinsichtlich der Möglichkeit und der Eigenansprüche einer subjekts*unabhängigen* Wirklichkeit. Schreibt aber das Denken den Gegenständen der Erkenntnis die Gesetze ihrer Existenz, ihres Seins vor, so liegt dieser Auffassung die Konsequenz nicht fern, das Sein eben nur als Sein des Denkens und das Denken notwendig als ein Denken des Seins zu verstehen. Denken und Sein stehen demzufolge nicht nur in wesensmäßiger Korrelation zueinander – sie sind streng genommen sogar miteinander identisch. Die seinskonstitutive Funktion der theoretischen Vernunft gewinnt den Status einer autarken Schöpfungsinstanz. Warum sollte man noch von einer Dingnatur ausgehen, die „an sich" existierte, wenn doch Existenz nur ein Begriff, wenn das Existentialurteil nur ein Urteil ist wie jedes andere und nichts darüber hinaus, wenn also beide allenfalls den Gesetzen des Denkens unterstehen? Doch so folgerichtig die Argumentation der Transzendentalphilosophie vor allem neukantischer Prägung auch sein mochte – „eine derartige Stellung aller Erkenntnis auf die Spitze des Subjektes" wirkte auf

manchen Philosophen damals wie „das reine Gegenteil aller natürlichen Realitätsempfindung".[3] In dieser Situation fiel die eidetisch-phänomenologische Alternative auf fruchtbaren Boden, weil sie dem Kritizismus insbesondere in Hinsicht auf wissenschaftliche Methodenstrenge in nichts nachstehen sollte, aber dennoch nicht subjektiver Idealismus, sondern Ontologie war, sich nicht mit dem Subjekt, sondern mit den Gegenständen des Seins beschäftigte.

Wer am Bedeutungsobjektivismus der ›Logischen Untersuchungen‹ geschult war, konnte Husserls Wende zur transzendentalen Philosophie und Konstitutionstheorie, die nicht zuletzt auch als Konsequenz aus seiner Auseinandersetzung mit Natorps Idealismus gefolgt war, daher nur schwer begreifen. Die frühen phänomenologischen Zirkel verweigerten Husserl in dieser Hinsicht nahezu geschlossen die Gefolgschaft. Dies war die historische Situation, mit der die Geschichte der phänomenologischen Bewegung als Geschichte „hoffnungslos" anmutender Schismen anhob (Spiegelberg 1982b, 3).

Doch nicht diese Geschichte, sondern die sachlichen Differenzen zum phänomenologischen Originalprogramm sollen hier vorgestellt werden. Sie lassen sich im großen und ganzen unter den Stichpunkten Realismusforderung, Reduktionsproblem und thematische Erweiterung der Aktanalysen zusammenfassen; Themen, die eng miteinander verzahnt sind.

§ 14. Idealismus – Realismus

Die Unterscheidung Idealismus-Realismus besagt noch nicht viel, wenn man sie nicht spezifiziert: Idealismus meint hier einen transzendentalen oder methodischen Idealismus, der den konstitutiven Grund von Welt und Wirklichkeit ins urteilende Subjekt verlegt; Realismus hingegen meint einen kritischen oder ontologischen Realismus, der nicht den naiven Seinsglauben des Alltagsverstandes einfach wiederholt, sondern ihn auf sein Recht hin kritisch hinterfragt – der das Wesen der Dinge jedoch nicht im Subjekt, sondern im Seienden selbst aufsucht, in einem Seienden zumal, das vom Bewußtsein aufs peinlichste zu unterscheiden ist.

Die Göttinger und Münchener Phänomenologen sahen sich auf der Seite des ontologischen Realismus. Und sie meinten den Vertretern des Idealismus – und nicht nur den Neukantianern, sondern eben auch

[3] Vgl. stellvertretend für die Kritik die zitierten Äußerungen bei Troeltsch 1925, 10.

Husserl selbst nach dessen „transzendentaler Wende" – philosophische Überheblichkeit unterstellen zu müssen, weil diese die Wahrheit der Wirklichkeit von Gnaden des denkenden Subjektes abzuleiten suchten (vgl. ESW II, 5). Mit der transzendentalen Reduktion werden Welt und Wirklichkeit ausdrücklich eingeklammert und nurmehr als „Geltungseinheiten" in der „Immanenz" eines prinzipiell „namenlos" bleibenden transzendentalen Subjekts zugelassen. Als Konsequenz folgt daraus jedoch, daß man über ein vermeintlich reales, materiales oder eben ontisches Äquivalent solcher Geltungsgrößen kein Urteil, weder ein positives noch ein negatives, mehr fällen kann.

Ein in dieser Hinsicht unzweideutig positives Urteil ist für die eidetische Ontologie hingegen eine Voraussetzung, die alle Forschung erst in der „Sache" zu begründen und an ihr sinnvoll auszurichten vermag. Die Frage nach dem Seienden, nach der Tatsache seines Auftretens, seines Daseins, vor allem aber die nach dem Grund seines Soseins, ist an dieses selbst zu richten, soweit es phänomenologisch präsent ist. Präsent ist es aber im unmittelbaren Phänomen der *Wirklichkeitsbejahung* des natürlichen Weltlebens. Die transzendentale Reduktion jedoch droht mit der Einklammerung solcher Realitätspräsenz eben jene Seinssphäre aus dem Blick zu verlieren, um deren Auslegung es allein geht.

Die Veranschlagung ontologisch fundierter Äquivalente von Bedeutungs- und Geltungsphänomenen ist freilich nicht mehr gleichbedeutend mit Voraussetzungen des naiven Alltagsglaubens, weil auch ihr die Epoché voransteht. Was die Epoché jedoch an positiver Seinskenntnis, regional strukturiert und eidetisch aufbereitet, noch stehen läßt, ist nun als ontologischer Grundbestand von Wirklichkeit anzuerkennen und wenigstens hypothetisch als das wesentliche Gegenüber des unreduzierbaren „Grundurteils" menschlicher Wirklichkeitsbejahung anzusetzen. Die Analyse des in dieser Weise „gereinigten" Wirklichkeitsphänomens aber hat dann zu erweisen, daß dessen ursprünglicher Erscheinungsgrund womöglich noch etwas anderes ist als jener bloß thetische „Glaube", von dem die Transzendentalphänomenologie spricht (CMS I, 19ff.).

Hedwig Conrad-Martius charakterisiert dieses besagte Grundurteil als das der Anerkennung einer „auf sich selbst stehenden Realität". Sie verwendet dafür auch die schwierige, weil tautolog anmutende Formel von einer „wirklichen Wirklichkeit" (CMS III, 397; vgl. 1959, 180). Offenbar gibt es also auch eine nicht-wirkliche Wirklichkeit, eine eben nur vermeinte Wirklichkeit, die jedoch nicht die letzte, nicht die eigentliche ist, die daher eigentlich nicht das ist, was wir meinen, wenn wir von Wirklichkeit sprechen. Woher gewinnt die Unterscheidung dieser beiden Ebenen ihr Recht? Wer sagt uns etwas über die Sphäre der

„Eigentlichkeit"? Weil Wirklichkeit und Welt doch stets nur im Ich-Leben erfahrene, eben vermeinte ist und bleibt – was ist es dann „eigentlich", das wir „wirklich" meinen, wenn wir von Wirklichkeit sprechen?

Erinnern wir uns des ursprünglichen Anliegens der phänomenologischen „Wende zum Objekt". Die Inblicknahme der „Sachen selbst" bedeutet zunächst den Versuch, sich wieder des eigentlichen Sinnes der im Sprechen verwendeten Worte, der im Begreifen angelegten Begriffe vergewissern zu wollen. Das läßt sich (auch und vor allem) wissenschaftstheoretisch nutzen. Die Naturwissenschaften sprechen von Kraft, Materie, Raum, Zeit; die historischen Wissenschaften von Geschichte, Person, Volk, Vergangenheit; doch was diese Begriffe meinen, wird in der Regel als bekannt und geläufig vorausgesetzt. Was und ob ihnen überhaupt etwas in dem jeweils zu untersuchenden Gebiet entspricht, ist nicht Gegenstand positiver Forschung. Hier aber läßt sich zeigen, wie Husserl es in den ›Logischen Untersuchungen‹ vorgeführt hat, daß Wortbedeutungen präzise gegeneinander abgegrenzt werden können und daß ihnen spezifische Gegenständlichkeiten entsprechen, die als ein anschauliches Allgemeines, als eine Gestalt resp. als gegenständliches Wesen kenntlich gemacht werden können.

Meinen nun diese „Sachen selbst" die besagte „wirkliche Wirklichkeit", repräsentiert die gesuchte Wesenswelt jene „auf sich selbst stehende Realität", von der Conrad-Martius spricht? Wenn es so ist, liegt genau hier das Problem. Bilden Wortbedeutungen und Begriffe eine an sich dem Bewußtsein gegenüberliegende Entität? Zur Jahrhundertwende wurde aber gerade diese Vorstellung zum Anlaß, die Phänomenologie nunmehr polemisch als „neue Scholastik" zu brandmarken, damit aber eben einen Vorwurf und nicht, wie etwa Edith Stein es suggerierte, ein Lob zu verbinden. Husserl selbst wehrt sich im ›Logos‹-Aufsatz gegen die Unterstellung, die Phänomenologie sei die Neuauflage des scholastischen Ontologismus (XXV, 19ff.). Und in den ›Logischen Untersuchungen‹ lehnt er die Vorstellung von einer Realität der Allgemeinbegriffe aufs entschiedenste ab. Die Wesen, Ideen oder Spezies, von denen hier gesprochen wird, bilden keine „auf sich selbst stehende Realität", sondern sind idealidentische *Gegenstände* der Erkenntnis (XIX/1, 115f.). Das allerdings ist etwas ganz anderes. Denn sie sind nun, wie die Bedeutung des Wortes „Gegenstand" schon nahelegt, von ihrem wesensmäßigen Gegenüber nicht zu trennen. Es handelt sich um idealistische Gestalttotalitäten oder Bedeutungseinheiten, denen ein identifizierendes Bedeuten entspricht. Es sind allerdings strenge Identitäten, die hier zur Auffassung gelangen, keine dinghaften Gleichheiten oder Selbigkeiten. Gleiche Stöcke kann man sehen, sofern man das Gewahrte unter der Hinsicht der Gleichheit beurteilt. Platon nannte derartige Spezies Ideen; Husserl benutzt lieber den Begriff der Hinsicht. In der Hinsicht liegt die Identität; die Hinsicht ist selbst aber nicht wiederum so etwas wie ein Subjekt, dem Prädikate wie Gleichheit oder Ungleichheit zugesprochen werden könnten – sonst würde der unendliche Regreß unvermeidlich (vgl. XIX/1, 117f.).

Wenn man die eidetische Phänomenologie gelegentlich als Platonismus verstanden hat,[4] war das angesichts solcher Ausführung kein Wunder. Allerdings muß man einschränken: Wenn schon Platonismus, dann allenfalls ein logischer, der die Ideen oder Sachwesen als identifikationsleitende Hinsichten im prädizierenden Urteil auffaßt.

Die „Antithese" zwischen Transzendentalidealismus und Realontologie ist historisch sowenig wie systematisch aufgelöst. Sie ist aber für die Phänomenologie insofern von Wichtigkeit, als sich an ihr tatsächlich ein Kern fruchtbarer Erweiterungen der phänomenologischen Forschungen selbst entdecken läßt. Ob sich das Phänomen „Wirklichkeitsbejahung" nämlich allein urteilstheoretisch analysieren läßt oder ob es nicht tatsächlich mehr besagt als eine „Glaubens"-Thesis des „reinen" Intellekts – eine Entscheidung darüber hat sowohl Auswirkungen auf das Instrumentarium, mittels dessen solche Analyse zu vollziehen ist, als auch Einfluß auf die Auswahl der möglichen Forschungsfelder, die der Phänomenologie überhaupt offenstehen. Entsprechende Modifikationen zur Methodologie des Husserlschen „Originalprogramms" müssen die besagten Differenzen daher zwangsläufig begleiten.

§ 15. Reduktionsprobleme und Ausbau der Aktanalysen

Die einschlägige Kritik an der Transzendentalphänomenologie richtet sich daher auch vorwiegend gegen die Erweiterung der eidetischen zur transzendentalen Reduktion. Der Rückgang auf die vermeintlich transzendentale Immanenz des Subjekts, der gegenüber selbst die menschliche Person bloß noch ein „Stück Welt" darstellt, also eine Transzendenz, die man methodisch zu vernachlässigen hat – dieser Schritt kann als Rückschritt verstanden werden, weil er den Zugang zu einer subjektivitätsfreien Wirklichkeit wieder in weite Ferne zu rücken scheint und obendrein den eigentümlichen Seinssinn des menschlich organisierten Subjekts voreilig zu verkürzen droht (vgl. Conrad-Martius 1959, 182; Stein 1929, 73).

[4] Natorp 1912, 288f.; Troeltsch 1925, 657f.

Die Epoché als Urteilsenthaltung hingegen wird als unverzichtbares Instrument der Wesensforschung aufgegriffen und vielfach modifiziert. Sie ist keineswegs der Schlüssel zum Reich des absoluten Bewußtseins, wie Husserl sie in ›Ideen I‹ auffaßt. Als Verfahren des „Dahingestellt lassens" (Pfänder) und als „Einstellung" auf die „Selbstgegebenheit" der Welt im Erleben (Scheler) stellt sie vielmehr ein Sicherungsinstrument dar, das verhindert, etwas vorschnell für eine Erkenntnis zu halten, was in Wahrheit Resultat einer fehlerhaften Deutung unseres begrifflichen Umgangs mit der Welt ist (vgl. Pfänder 1973a, 26, 36, 71 f.).[5] Möglich aber wird solcher „Trug" aufgrund des „symbolischen" Charakters, den die Tatsachen sowohl unserer natürlichen Weltanschauung als auch die der Wissenschaften tragen. Die natürliche Weltanschauung ist symbolisch, weil sie Dingauffassung und Auffassung des Selbst im Zustand der Dingwahrnehmung unreflektiert miteinander vermischt und somit zuletzt weder die Dinge selbst, noch die eigene Zuständlichkeit als solche begreift. Symbolisch aber ist auch die wissenschaftliche Tatsache, sofern sie sich der idealisierenden Funktion hypothetischer Werkzeugbegriffe einer jeweiligen Einzelwissenschaft verdankt. Die Einnahme einer präventiven Einstellung gegen beiderlei Täuschungsquellen, das Verfahren kritischer Epoché also, führt positiv in die Sphäre „phänomenologischer Tatsachen", die selbstgegeben (asymbolisch) und immanent sind, insofern in ihnen Meinung und Gegebenheit in evidenter Deckung auftreten. Diese Einstellung auf Selbstgegebenheit kommt somit einer fortwährenden „Entsymbolisierung" der Welt gleich, wie es bei Scheler schließlich heißt (vgl. SGW X, 433–436, 380–384). Diese Formulierung freilich mutet ebenso apodiktisch wie fragwürdig an; denn was bliebe jenseits aller medialen Symbolisierung eigentlich von der „Welt selbst" übrig?

Es liegt dies alles der eidetischen Richtung der Husserlschen Phänomenologie, insbesondere dem dort vorgestellten Verfahren des Vorurteil-Abbaus und des Blickwechsels, nicht so fern, als daß Husserl die auf dieser Grundlage erstellten Arbeiten der Göttinger und Münchener Phänomenologen, vor allem Reinachs und Pfänders (vgl. Schuhmann 1973), nicht (mit gewissen Einschränkungen zwar) hätte würdigen können. Daß jedoch in der Reduzierung der phänomenologischen Forschung auf die vortranszendentale Ebene sich eben noch entschieden anderes verbirgt als ein bloßes Nein zum Transzendentalismus, zeigt sich vor allem im Werk Max Schelers.

Die in der Hauptsache negierende „Einstellung" der Epoché dient

[5] Dazu Spiegelberg 1982b, 11–15.

der Klärung der Soseinsstrukturen der thematisierten Gegenstände, ihres wesensmäßigen „Was", demgegenüber ihr „Daß" nur zufällige Tatsache ist. Epoché als eidetische Reduktion ist Prävention vor symbolischen Verdeckungen des Selbstgegebenen durch Nichtselbstgegebenes. In der Übereinstimmung von (sinnlicher) Bildgegenständlichkeit und Bedeutungsgegenständlichkeit ist das Sosein der „Sache selbst" zur „Erschauung" zu bringen. Gelingt es dem Phänomenologen, die Durchführung dieser „Technik" öffentlich zu machen und mitzuteilen, so bedarf es schließlich lediglich noch der Anweisung: „Jetzt sieh hin, dann siehst du es!", um das Ergebnis des negierenden Verfahrens ins Positive zu wenden: Die Sache selbst steht nunmehr im Blick, dem Phänomenologen ebenso wie dem, der dessen Analysen nachzuvollziehen vermag (vgl. SGW X, 391 f.; IX, 201).

Die Schwierigkeit solcher Anweisung freilich liegt im Charakter der diskursiven Immunität dessen, worauf sie hinweist. Das „Wesen" ist eben nur zu „erschauen" und nicht intersubjektiv vorzuführen. Der Erkenntniswert des Erschauten ist einzig und allein von der Einnahme der phänomenologisch richtigen „Einstellung" abhängig, und zwar ohne, daß es zuvor notwendig wäre, das methodische Recht dieser Einstellung theoretisch eigens zu begründen (SGW X, 379). Darin liegt eines der größten Probleme der Schelerschen Auslegung von Phänomenologie. Was Husserl zeitlebens umtrieb: die Forderung, daß eine letztbegründungsfähige Wissenschaft allererst und immer wieder ihre Selbstbegründung zu suchen habe, wird hier ignoriert. Der Grund dafür, daß eine theoretisch formulierte Methodenlehre ausbleibt, ja ausbleiben muß, liegt aber letztlich in einer unterschiedlichen Auffassung des Wesens dessen, was phänomenologische Einstellung bedeutet.

Für die ontologische Phänomenologie „nach" resp. „neben" Husserl bedeutet besagte Einstellung mehr als einen intellektuellen Akt, mehr als eine bloße Urteilsenthaltung, weil der Realitätsanspruch des Erlebnisses als solcher durch eine Zurückhaltung allein des Daseins-Urteils nicht tangiert wird. Realität selbst bedeutet nämlich mehr als Unabhängigkeit von einem Wissensvollzug. Realität präsentiert sich nicht vornehmlich in perzeptiven Akten, sondern in einem weit vielschichtigeren, ebenso intellektuell wie emotionell und triebhaft-voluntativ gesteuerten „Verhalten" des „ganzen" Menschen zu seiner Weltumgebung. Realität ist gegeben durch „Druck auf mein Gegenwartserlebnis, durch einen Druck durch ‚etwas', das durch meine Willensmacht ‚nicht mehr abänderlich' ist", heißt es bei Scheler (SGW IX, 212, vgl. 201–214). Kurz: Um die Realität „weiß" man nicht – man „hat" sie als das Widerständige gegen das „ekstatische", das zumeist unbewußte Triebleben.

Wenn Realität sich aber nicht in intellektiven Akten „gibt", so hilft auch eine Inhibierung allein des Daseins*urteils* nicht, den Sinn von „Realsein" phänomenologisch aufzuschlüsseln. Es bedarf auch gar keiner *Methode des Denkens*, sondern einer eigentümlichen *Techne des Verhaltens*, um das anonym wirkende Realitätsmoment außer Kraft zu setzen und das reine „Was" des Gegenstandes seiner Daseinskoeffizienten zu entkleiden (SGW IX, 207f.). Deshalb kann auch keine vorgängige methodisch-diskursive Selbstreflexion den Rechtsanspruch solcher *Techne* gewährleisten. Ihr Recht oder Unrecht bestätigt sich allenfalls post factum: mit der Fruchtbarkeit oder der Unfruchtbarkeit ihrer Anwendung.

Die phänomenologische Einstellung ist sonach eine Technik zur Aufhebung des Wirklichkeitscharakters der Dinge durch eine geradezu asketisch anmutende Außerkraftsetzung des triebhaften Lebensdranges, dessen also, dem die Realität ursprünglich als Widerstand erscheint; ein Nein-Sagen des Geistes gegenüber dem unwillkürlichen Drang (vgl. SGW IX, 42–45).[6]

Die Problematik des Verhältnisses von Drang und Geist im Wesen des Menschen rückt Scheler in größere Nachbarschaft zum Vitalismus Drieschs oder zur Lebensphilosophie Bergsons und Diltheys als zur Phänomenologie Husserls (vgl. Frings 1991). Doch bringt die genannte Ausweitung des Reduktionsgedankens auch Konsequenzen für das phänomenologische Philosophieren mit sich, insbesondere hinsichtlich neuer thematischer Ausrichtungen wichtiger Forschungsfelder.

Die Aktanalysen sind über die objektivierenden Akte hinaus auch und vor allem auf die emotionalen Gefühls- und Wertungsakte auszudehnen, da das Erlebnis die Welt primär als Triebwiderstand und Wertträger präsentiert und erst sekundär als Vorstellungs- und Gegenstandsetwas. Phänomenologie handelt daher vornehmlich von Werten und Weltanschauungen, von Sozialität und Moral, von Liebe und Haß, mit einem Wort: vom *ganzen* menschlichen Sein (vgl. SGW II, V, VII, VIII). Ist Husserls „anthropologische Wende" eine späte Konsequenz der Entwicklung seines phänomenologischen Denkens, steht bei Scheler die phänomenologische Arbeit von Anfang an im Dienste einer universellen Anthropologie.

Die Fruchtbarkeit und mögliche Weite ontologischer Sach-Phänomenologie freilich ist nicht allein an Schelers Werken abzulesen. Für sie steht die Mehrzahl aller im ›Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung‹[7] veröffentlichten Artikel der Göttinger und Münchener Phänomenologen. Sie liefern phänomenologische Untersuchungen beispielsweise zu einer Psychologie der Gesinnungen (Pfänder), zur Ästhetik (Geiger), zur Rechtstheorie (Reinach), zur Ethik (v. Hildebrand), zur Realontologie (Conrad-Martius), zum Verhältnis von Psychologie und Geisteswissenschaften (Stein), zur Mathematikbegründung (Becker) und zur Staatstheorie (Stein). Selbst Heideggers „Fundamentalontologie" (SZ) erscheint erstmals im ›Jahrbuch‹,[8] was dessen undogmatischen Charakter gewiß unterstreicht, setzt doch damit eine Entwicklung der Phänomenologie ein, die sich bald als ebenso neuartig wie rezeptionsträchtig erwies, wiewohl sie Husserl zeitlebens fremd blieb.

[6] Vgl. Avé-Lallemant 1975.

II. Hermeneutische Phänomenologie

> Schauen und weiterschauen mit den Augen des richtigen Worts.

Man kann das Ungenügen am transzendentalen Subjektivismus der Phänomenologie teilen, ohne den transzendentalen Anspruch selbst aufgeben zu müssen. Man kann das phänomenologische Bewußtseinsmonopol kritisieren, auch ohne den mit dem transzendentalen Begründungprogramm verbundenen Einheitsgedanken oder die Ursprungsfrage ablehnen zu müssen. Der Rückzug auf die regionalontologische Wesensforschung andererseits ist nicht unproblematisch, weil mit ihm die Gefahr verbunden ist, in eine unverbindliche „Bilderbuchphänomenologie" abzugleiten.[9] Angesichts der Vielfalt von Seiendem, welches ontologische Phänomenologie zu analysieren sucht, wird jedoch die Frage unabweisbar, was solche Vielfalt derart zu einen vermag, daß in allen Fällen zu Recht von „Seiendem" überhaupt die Rede sein kann. Was ist der Grund, daß man die Seele des Menschen ebenso als ein Seiendes erforschen kann wie seinen Körper; daß ein Schreibtisch ebenso ein Seiendes ist wie ein Holzklotz; daß gar der Bedeutung eines Gedichtes genausogut ein Seinscharakter zugesprochen werden darf wie einem mathematischen Axiom? Zweifellos sind diese Formen voneinander sehr verschieden; aber von allen behaupten wir doch, daß sie *sind*.

[7] Hrsg. v. Husserl, Geiger, Pfänder, Reinach u. Scheler, Halle 1913–1929 (10 Bde. erschienen).

[8] Bd. VIII des ›Jahrbuchs‹ 1927.

[9] So schon die Befürchtung Schelers: SGW II, 10; VII, 311.

Ontologische Philosophie, die diese Frage nach der einheitlichen Seinsstruktur des Seienden nicht erörtert, folgt unbesehen einem metaphysischen Vorurteil, wonach der allgemeine Begriff „Sein" einer Klärung weder bedarf noch zugänglich ist, da er jeder Form von Wirklichkeitsverständnis eo ipso zugrundeliegt. Ob dieses Urteil zutrifft, kann aber bezweifelt werden.

Ein zweiter Punkt, der gegen die phänomenologische Ontologie im allgemeinen einzuwenden ist, betrifft ihr Verständnis des Wesensbestandes der Objektivität. Es ist vor allem geprägt durch die Furcht vor einer subjektivistischen Auflösung des objektiven Geltungsanspruchs des Seienden. Von daher ist diesem ontologischen Denken auch nichts so fremd wie die Vorstellung eines immanenten genetischen Wandels der zu erforschenden Geltungsstrukturen. Eine mögliche Zeit- und Geschichtsbezogenheit von Sein bleibt undiskutiert. Martin Heidegger (1889–1976) bezeichnet diesen Objektivismus daher in der ihm eigenen drastischen Art und Weise als „Platonismus der Barbaren" (HGA LXIII, 42f.). Heidegger ist es auch, der in ›Sein und Zeit‹ hiergegen ebenso opponiert wie gegen Husserls Bewußtseinsphilosophie.

§ 16. Dasein statt Bewußtsein

Was eint die „mannigfachen Bedeutungen des Seienden"?[10] Die transzendentale Phänomenologie Husserls gibt darauf zur Antwort: das den Seinssinn stiftende, konstituierende Bewußtsein. Bewußtsein ist daher selbst nicht von der Art eines Seienden in der Welt; es ist „reines", „immanentes", „absolutes" Sein, das, um zu sein, seinerseits auf kein anderes Seiendes mehr angewiesen ist: pures „Faktum" (III/1, 104, 121; VII, 188, 390). Diese Antwort ist jedoch in mehreren Hinsichten unbefriedigend, wenn man sie als Antwort auf die Frage nach dem Woher des Sinnes von „Sein" verstehen soll, jenes Sinnes, der ja in der Tat unseren prädizierenden Umgang mit der Wirklichkeit stets begleitet. Alle benannten Prädikate nämlich, die das Sein des Bewußtseins kennzeichnen sollen, führen in die Irre:

„Rein" ist Bewußtsein seinem Wesensgehalte nach, unabhängig von seiner empirischen Vereinzelung; derart „ideiert", ist es wesentlich auf seine intentionale Struktur restringiert. Unbeantwortet jedoch bleibt dabei, wer oder was eigentlich der Träger dieser Struktur ist.

[10] Vgl. Brentano 1862. Heidegger ließ sich u. a. von dieser Aristoteles-Arbeit Brentanos entscheidend inspirieren.

„Immanent" ist das „Sein" des Bewußtseins, weil es nicht transzendent sein darf, wenn anders es selbst erst Ermöglichungsgrund von Transzendenz sein soll. Dieser residuale Charakter ist daher primär *ex negatione* bestimmt. Auch ist diese Immanenz gar nicht als Wesenszug eines Seienden zu verstehen, sondern als Bestimmung einer Beziehung zwischen Erlebnissen im Bewußtsein: dem Erlebnis einer Reflexion und dem in der Reflexion Gegenständlichen, dem phänomenalen Gegenstand.

„Absolut" ist Bewußtsein, weil das Erlebnis in ihm absolut gegeben ist. Wird Bewußtsein daraufhin aber selbst als Sphäre absoluten Seins bezeichnet, so wird es seinerseits zu einem Gegenstand der Reflexion und bleibt daher auf diese relativ. Ein Absolutes aber darf auf nichts relativ sein.

Die Charakterisierung des Bewußtseins schließlich als ein „Absolutes", das „nulla re indiget ad existendum" (III/1, 104), beschreibt lediglich eine Vorrangstellung der Sphäre der Subjektivität vor der der Objektivität, damit aber ein Konstitutionsverhältnis und kein Seinsverhältnis.

Keines der genannten Prädikate, so lehren diese Einwände also, sagt etwas über den Seinsstatus des Bewußtseins selber aus (vgl. HGA XX, 142–147). Daß es das Konstituierende ist, kann als Antwort gerade für die Ursprungsfrage transzendentaler Letztbegründung nicht hinreichen, solange die Frage nach seiner Seinsart umgangen wird. Also muß dies nachgeholt werden. Die transzendentale Fragestellung muß in einer radikalen Ontologie gegründet werden. Diese ist radikal, weil sie sich nicht zersplittern läßt wie die (regional-)ontologische Phänomenologie, sondern sich fundamental um die Aufklärung des Seins des konstituierenden Bewußtseins selbst bekümmert. Phänomenologie ist für Heidegger demnach als wissenschaftliche Philosophie „Fundamentalontologie" (SZ § 4). Darin verbindet sich der transzendentale Anspruch eigentümlich mit dem ontologischen, weil es nunmehr darum geht, das Seiende zu „transzendieren", indem es zum Sein hin überstiegen wird (HGA XXIV, 23). Daß hier eine merkwürdige Verbiegung der transzendentalen Fragestellung auf die ontologische Absicht hin vorliegt, die eine grundsätzliche Differenzierung der hermeneutischen sowohl zur idealistischen wie zur realistischen Phänomenologie indiziert, wird noch zu erörtern sein.

Philosophie, die phänomenologisch orientiert bleiben will, kann freilich nicht Sachverhalte aufs Geratewohl thematisieren, ohne sich einen intuitiven Zugang zu ihnen verschafft zu haben. Wo aber ist solcher Zugang zur Seinsfrage zu finden, wenn die Bewußtseinsphänomenologie ihn offenbar überspringt, die ontologische Phänomenologie ihn aber unbefragt voraussetzt? Der Zugang findet sich nach wie vor im Erlebnis, genauer in der vorbehaltlosen Befragung des Erlebnisses auf seine Weise hin, Seiendes zu präsentieren. Vorbehaltlosigkeit aber – und

hierin liegt das Neuartige des phänomenologischen Blickes bei Heidegger – wird nicht dadurch erreicht, daß man so gut wie alles, was diese Präsentationsart faktisch auszeichnet, aus der Untersuchung ausschaltet. Diesem Mißverständnis unterliegt schon die eidetische Reduktion oder Ideation: Ihre Verfahrensidee basiert auf der Unterstellung, daß das Was des Seienden und prinzipiell jedes Seienden unter Absehen von der Tatsache seiner Existenz hinlänglich zu bestimmen sei. Dieser Anspruch scheitert schon an einem einzigen Gegenargument: Was wäre nämlich, wenn es ein Seiendes gäbe, dessen Was es gerade ist zu sein und nichts als zu sein? Solchem Seienden wäre so nicht auf die Spur zu kommen. Der universale Anspruch der eidetischen Reduktion erweist sich dann als verfehlt.

Doch damit nicht genug. Die transzendentale Reduktion verschärft dieses Problem noch. Das transzendentale Bewußtsein soll seines Seinssinns als „Ding in der Welt" entkleidet werden, um es vom Verdacht zu befreien, selber Transzendenz zu bleiben, da der Begründungsgang ansonsten einen offensichtlichen Zirkel beschriebe. Es wird also genau davon abgesehen, daß der konkrete Konstitutionsvollzug die Angelegenheit eines faktisch existierenden Selbst, eines Menschen, ist. Aber steht die damit vermeintlich erreichte Vorbehaltlosigkeit nicht vielmehr unter der Botmäßigkeit eines undurchschauten Vorurteils der metaphysischen Tradition, wie es sich im cartesianischen Subjekt-Objekt-Schema ausspricht (HGA LXIII, § 17)? Es gibt demnach Seiendes vom Typ des Subjekts und andererseits Seiendes von objektiver Art. Das Subjektive steht zum Objektiven im Verhältnis der Erkenntnis. Soll dieses Verhältnis nun aufgeklärt werden, so geht der Weg der Forschung notwendig und ausschließlich vom Subjektiven aus. Von der Tatsache, daß dieses Subjektive selbst auch einen objektiven Sinn trägt, daß es als Menschen-Ding in einer Welt der Dinge „lebt", ist zunächst abzusehen. Diese Tatsache ist allenfalls später durch den Nachweis fundierter Schritte der Selbstkonstitution eigens zu begründen.

Aber stimmen diese Thesen nun mit den phänomenologischen Befunden der Erlebnisdeskription überein? Ist es denn wirklich so, daß sich der Mensch in naiver Weise auffaßt wie ein Ding, ein Menschen-Ding eben? Wenn es so wäre, fände die Konstitutionsanalyse tatsächlich ihre große Aufgabe darin, die Paradoxie aufzuklären, wie denn der Mensch sowohl *Subjekt für* als auch zugleich *Objekt in* der Welt sein könne. Heidegger sucht zu zeigen, daß es sich nicht so verhält.

Der unhintergehbare Boden aller intentionalen Aktivität ist vielmehr der konkrete, in die Welt gestellte Mensch. Dieser ist in seiner Welt nie nur ein Vorhandenes wie ein Ding; er ist ein Existierendes. Ebenso liegt

der natürlichen Erfahrungsart des Menschen keine „Thesis", keine eigens einzunehmende „Einstellung" zugrunde, weil man sich nicht in sie hineinstellen muß, da man immer schon in ihr verweilt. Wenn es sich aber so verhält, dann wird mit der phänomenologischen Reduktion im Sinne des transzendentalen Programms der Boden gerade verlassen, von dem allein aus nach dem Sein des Konstituierenden gefragt werden kann (vgl. HGA XX, 149–156). Wie läßt sich diese Behauptung einsichtig belegen?

Das Erlebnis und seine Art, Seiendes zu präsentieren, ist vorbehaltlos phänomenologisch zu betrachten. Das setzt nun für Heidegger zunächst voraus, den „Methodenbegriff Phänomenologie" richtig zu verstehen und anzuwenden. Heideggers Rückgriff auf die griechische Bedeutung von *Phainomenon* und *Logos* ist insbesondere von der Absicht her motiviert, einen Phänomenologiebegriff zu entwickeln, der nicht von vorneherein subjektivistisch kontaminiert ist. Im Phänomen zeigt sich etwas, ein Seiendes, von ihm selbst her. Das ist der ursprüngliche Sinn. Daneben gilt es aber auch, die privative Bestimmung von Erscheinung zu berücksichtigen, wonach sich etwas so zeigt wie es gerade *nicht* ist (sondern nur zu sein scheint). Diese verdeckte Form des Selbst-Seienden ist womöglich sogar die alltägliche. Solche Verdeckung gilt es jedoch phänomeno*logisch* aufzudecken. Der *Logos* übernimmt, von seinem griechischen Ursinn her, diese Funktion. Denn *Logos* besagt näherhin, das Seiende, von dem die „Rede" ist, „sehen lassen", es als „Unverborgenes" *(Aletheia)* zu „entdecken". Damit ergibt sich die Aufgabenstellung der Phänomenologie: sie muß „das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen" (SZ 33f.).

Das „Sich-an-ihm-selbst-Zeigende" untersteht nicht der Souveränität des Subjekts. Das Erscheinende ist der „Sache selbst" gegenüber eine abkünftige Präsentationsart, in der ein Seiendes seinen eigentlichen Grund eben „zunächst und zumeist gerade nicht zeigt", sondern verdeckt. Diese Verdeckung aufzudecken heißt, das Seiende auf das Sein selbst hin, welches sein originärer Grund ist, zu übersteigen, so daß die verschleiernde Differenz zwischen einem Erscheinen und dem dahinterliegenden Erscheinungsgrund, der als solcher nicht erscheint, aufgehoben wird.

Diese formale Aufgabenbestimmung muß nun Anwendung finden. Sie kann jedoch nicht auf beliebiges Seiendes angewandt werden, sondern nur auf solches Seiendes, in welchem sich dieses verdeckend-entdeckende Spiel der Differenz von Seiendem und Sein selbst vollzieht. Sie ist also auf dasjenige Seiende verwiesen, dem Seiendes im Erlebnis

verdeckend-entdeckend erscheint: auf den konkreten Menschen. Der Mensch ist als „Dasein“ dasjenige ausgezeichnete Seiende, das sich seinerseits um das Seiende bekümmert. „Die ontische Auszeichnung des Daseins ist es, daß es ontologisch *ist*“ (SZ 12). Was damit gemeint ist, läßt sich erläutern:

Es sei an die Beschreibung eines Schreibtisches erinnert.[11] Er erscheint nicht primär als das im Raum stehende Ding aus Holz, sondern als Gebrauchsding. Genau genommen erscheint er eigentlich überhaupt nicht als vorhandenes Ding, sondern unmittelbar ist er für mich nur die Gerätschaft, mit der ich umgehe, wenn ich einen bequemen Platz zur Arbeit suche. Er ist ein „Zuhandenes“ im Kontext meines lebendigen Weltbezuges. Er ist zuhanden wie der Bleistift, mit dem ich jetzt schreibe und den ich *als* Bleistift normalerweise auch nicht wahrnehme. Der Bleistift verweist mich mit der ihm eigenen Um-zu-Struktur wiederum auf das Blatt, dieses wiederum auf meinen Text, dieser auf vermeinte Bedeutungen, jene womöglich wieder auf Schreibtische als Naturdinge wie als Umweltdinge (also auf meine derzeitige phänomenologische Thematik) – kurz, die vermeintliche Dinglichkeit meiner Welt erweist sich in Wahrheit als Verweisungszusammenhang einer persönlich-umweltlichen Interessensphäre. Wirklichkeit präsentiert sich darin nicht primär als vorhanden, sondern ihrem Um-zu-Charakter gemäß als zuhanden. Und auch die Selbstauffassung gliedert sich diesem Verweisungszusammenhang ein. „Ich“ bewege mich immerzu in einer Welt von Bedeutsamkeiten. Ich konstituiere Welt nicht spontan aus einer vermeintlich reinen Subjektivität heraus; vielmehr bedeutet „Konstitution“ lediglich ein „Sehenlassen des Seienden in seiner Gegenständlichkeit“ (HGA XX, 97) vermittels leiblich getragener Hantierungen an und mit dieser Weltgegenständlichkeit. Sich um Welt kümmern besagt dann immer auch, sich um sich selbst kümmern. Sich in der Welt „auf etwas verstehen“ bedeutet, sich selbst in seinem Sein als seinsverständig verstehen. Die unmittelbare Seinsweise des daseienden Menschen ist daher seine „Existenz“, weil er nur „ist“, indem er sich im besorgenden Umgang mit der Welt zu sich selbst verhält. Der konkrete Mensch, das „Dasein“, ist somit dasjenige ausgezeichnete Seiende, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht (SZ 12).

Die phänomenologische Frage nach dem Sinn von Sein, der sich allem Seienden anonym zuweist, kann sich daher allein an das Dasein richten, weil dieses „Sein“ „versteht“, insofern es das Seiende „im-sein-bei“ als solches zu erfassen vermag (HGA XXIV, 14; XX, 420).

[11] Vgl. oben § 3.

§ 17. Hermeneutik der Faktizität

Das Weltkonstituierende ist also nicht ein reines Bewußtsein, es ist vielmehr der existierende Mensch als das in sein faktisches „Da“ „geworfene“ Sein, als Dasein. Von einer erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Differenz kann nicht die Rede sein; wohl aber von einer Differenz des Seienden zum Sein, von einer „ontologischen Differenz“ also. Die analytische Zergliederung der Existenz erst vermag die verdeckte Anwesenheit des Seins im Seienden zu ent-decken. Solche Analytik ist möglich, weil sie ihrerseits existentiell im Dasein verwurzelt ist, sofern solch forschendes Fragen selbst eine Seinsmöglichkeit des existierenden Daseins ist. Dasein ist wesentlich Sein in einer Welt und legt weltlich Seiendes „besorgend“ aus. Solche Auslegung bezeugt ein vorontologisches Seinsverständnis, welches die philosophische Frage nur zu vertiefen hat.

Sorgestruktur des Daseins

Diese Vertiefung geschieht durch eine Explikation der alltäglichen Verhaltensweise des Daseins zur Welt, des *hermeneuein*, des verstehenden Auslegens. Die Seinsart des Daseins selbst ist solches Verstehen, das freilich tendenziell verdeckend ist hinsichtlich seines Selbst-Verständnisses, insofern es dazu neigt, das eigene Sein vom welthaft Seienden her auszulegen, d.h. sich selbst wie ein Vorhandenes zu sehen. Die phänomenologische Hermeneutik hat daher die Aufgabe, die Seinscharaktere des jeweiligen Daseins im faktischen Wie seines Seins diesem Dasein selbst zugänglich zu machen und ihm seine Selbstentfremdung aufzudecken (vgl. SZ 15f.; HGA LXIII, 14f.). Heideggers Phänomenologie als „Hermeneutik der Faktizität“ ist sonach keineswegs eine dem Leben des Daseins fremde Weise des Erkennens, sondern dessen allgemeine Form, auf sich selbst angewandt.

Die Analyse der Seinscharaktere des Daseins geschieht auf dem Wege der Auslegung seines besorgenden Umgangs mit der Welt. Von daher wird der Seinssinn des Daseins selbst als „Sorge“ ausgelegt. Sorge umfaßt die drei Strukturmomente des In-der-Welt-Seins des Daseins: die Existentialität, die Faktizität und die Verfallenheit.

Existentialität. Welt begegnet Dasein im Umgang-mit als Bedeutsamkeit, als Bewandtniszusammenhang. Dasein *ist* als in Weltbezüge involviertes Da. Die „Dinge“ der Welt erschließen sich ihm als „Zeug“; sie sind „etwas, um zu ...“, sind dienlich, verwendbar, handlich. Dasein ist, indem es mit Welt umgeht, Welt erschließend. Es selbst *ist*, indem es besorgend bei der Welt ist. Es erschließt somit verstehend sein eigenes Da im „Sich-vorweg-sein-im-sein-bei“. Dasein geht es um sein eigenes Sein, nicht indem es wesentlich bei sich selbst bleibt, son-

dern im Sein des Da immer schon über sich hinaus bei der Welt ist. Die Intentionalität des Daseins ist nur ein äußeres Bild für dieses existential-ontologische Grundphänomen (vgl. HGA XX, 420; SZ 191 f.).

Faktizität. Dasein ist Faktizität nicht im Sinne faktischer Vorhandenheit, sondern im Sinne faktischer Existenz. Es liegt darin die Anerkennung der unumstößlichen Tatsache, daß Dasein immer bereits in die Welt hineingeworfen ist, bevor es selbst Welt-entwerfend agiert. Freilich ist das kein Vorgang schlichter Ablösung des einmal gegebenen Faktums durch nunmehr spontan-eigene, Faktizitäten „schaffende" Weltauslegung. Vielmehr ist diese „Geworfenheit" eine niemals abgeschlossene Tatsache, weil Dasein, solange es ist, was es ist, in die Uneigentlichkeit faktischer Alltäglichkeit verstrickt bleibt. Dieses „Schon-sein-in-einer-Welt" ist der Grund schließlich der Tendenz des Daseins, sein eigenes Sein an innerweltlich Seiendes zu binden – und es damit zu verlieren (vgl. SZ 135, 179).

Verfallenheit. Schon „bei" der besorgten Welt zu sein, heißt in gewissem Sinne, ihr „verfallen" sein. Indem Dasein im Um-zu der Welt aufgeht, kehrt es sich von sich selbst ab. Es gewinnt darin den alltäglichen Charakter eines Nicht-es-selbst-seins, weil es sich im Verkehr mit weltlich Seiendem als Teil dieses weltlichen Getriebes versteht. Das existentielle Weltverstehen verliert überdies die Auszeichnung, je meines zu sein, und geht in der Durchschnittlichkeit einer „öffentlichen Meinung" auf. Das „Man" tritt an die Stelle des existierenden Ich. Dasein beruhigt sich auf diese Weise in der nicht ursprünglich von ihm entworfenen durchschnittlichen Ordnung des Man, und es entfremdet sich so von sich selbst (vgl. SZ § 38).

Diese Strukturmomente des In-der-Welt-seins des Daseins bilden ein Ganzes. Heidegger faßt sie unter dem Begriff der „Sorge" (SZ § 41). Die phänomenologische Analyse der Existenz weist aus, daß das Worumwillen des besorgenden Umgangs mit Welt zuletzt stets die gelungene Auslegung der Möglichkeiten des eigenen Selbst ist. Darum ist Dasein als dasjenige Seiende charakterisiert, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Jeder Weltzugang ist besorgende Praxis. Ein solcher praktischer Vollzug hat stets sein verweisendes „Um-willen": Ich ergreife den Schirm, um mich vor Regen zu schützen; ich schütze mich vor dem Regen, um nicht naß zu werden; ich möchte nicht naß werden um meiner Gesundheit willen; ich achte auf meine Gesundheit um meines Lebens willen.

Das Sein des Daseins ist sonach die Sorge. Sorge also ist auch einheitlicher Grund des Seinssinns alles innerweltlich Seienden. Aber Sorge ist nicht der letzte Seinsgrund; denn Sorge ist ja noch selbst strukturiert und bedarf deshalb ihrerseits eines tieferen ontologischen Grundes. Die Art dieser Struktur deutet das Wesen des Grundes an: Sorge ist bestimmt als „Sich-vorweg-sein im schon-sein-in-der-Welt als Sein-bei innerweltlichem Seienden". Was hier anklingt, ist die in ihre drei Aspekte aufgebrochene Form innerer Zeitlichkeit des menschlichen Daseins: Das „Sich-vorweg" entwirft auf Zukunft hin, das „Schon-sein-in" birgt in sich das Gewesene und das „Sein-bei" bekundet Gegenwärtigkeit. Nicht, daß eine lineare, meßbare Zeit (der „vulgäre Zeitbegriff") das Nacheinander der drei Momente ermöglichte; Sorge findet nicht „in der Zeit" statt. Vielmehr ist Zeit der Sinn des Sorgeseins des Daseins. Der existentielle Sinn des Daseinsentwurfs um seiner selbst willen ist Zukunft. Der Sinn der aus der Geworfenheit des Daseins (Faktizität) geborenen Sorge ist Gewesenheit. Die Gegenwärtigkeit als Sinn der existentiellen Verfallenheit hingegen ist die Grenze zwischen gewesen und künftig, der existentielle Ort, der „Augenblick", in dem das Dasein sich aus der Gewesenheit entschlossen nach vorne hin „entwirft". Dieses Miteinander und Zugleich zeitigt den ursprünglichen Zeitbegriff des menschlichen Daseins, konstituiert die Phänomene von Dauer oder Langeweile, von im-Nu oder von Ewigkeit.

Diese Zeitigung aber geschieht aus der Zukunft als dem primären Modus von Zeitlichkeit. Denn Zukunft stiftet das Um-willen allen Entwerfens. Zukunft ist dabei so offen, wie Dasein seine Möglichkeiten wählt, zugleich aber ist sie so endlich, wie Dasein sterblich ist. Die Sorge, so heißt es daher, ist wesentlich „Sein zum Tode" (SZ § 65). Erst mit der Bestimmung des Todes als des wesentlichen Daseinsphänomens ist Dasein in seiner existentiellen Ganzheit sichtbar gemacht. Denn hier wird das Nicht-Sein als eigene Seinsmöglichkeit des Daseins erfahrbar, also die Möglichkeit der Unmöglichkeit des eigenen Seins. Darin findet das Dasein sein fundamentales Motiv, sein Seinsverständnis in Form einer Auslegung und somit (zuletzt vergeblichen) Bewahrung der eigenen Möglichkeiten zu entwickeln.

Erkenntnis- und Transzendenzproblem

Heideggers fundamentalontologische Analytik des Daseins führt die Phänomenologie auf Fragestellungen, die das Husserlsche Originalprogramm nicht allein thematisch erweitern, sondern es in seinen Grundfesten zum Schwanken bringen. Husserl selbst mag das nicht so gesehen haben. Es ist bezeichnend, daß er ›Sein und Zeit‹ lange für ein Ergebnis mundan-phänomenologischer Forschung, für eine Regionalontologie des Menschen gehalten hat. Nachdem er jedoch den grundlegenden Anspruch Heideggers realisiert hatte, lehnte er ihn als anthropologistisch ab.

Der Vorwurf des Anthropologismus als eines speziellen Relativismus unterstellt jedoch, daß der Erkenntniswert von Wirklichkeit, Sein oder

Realität in einem unmittelbaren Verhältnis zum faktisch organisierten Menschen gesehen wird. Dessen Bedingtheit überträgt sich auf das erkannte Objekt. Erkenntnis wäre dann aber überhaupt nicht möglich, weil von Wahrheit oder Geltung nur noch mit Bezug auf solche Verumständung gesprochen werden könnte. Erkenntnis könnte unter solchen Bedingungen gültige Urteile fällen und wahre Sätze formulieren, müßte aber einräumen, daß diese unter anderen Bedingungen auch falsch sein könnten. Eine Erkenntnis jedoch, die stets wahr *oder* falsch resp. zugleich wahr *und* falsch sein kann, ist eben überhaupt keine Erkenntnis.

Dieser Einwand ist aber nur unter der Voraussetzung triftig, daß Erkenntnis nach dem Modell einer Subjekt-Objekt-Relation gedacht wird. Hier wäre die Abhängigkeit des Objekts, des Seins, vom erkennenden Subjekt, vom Bewußtsein, eben nur dann zureichend aufgeklärt, wenn sie allein aus den Bedingungen des Subjekts heraus verstanden werden könnte. Dies wäre dann der Fall, wenn erstens das Subjekt nicht von derselben Seinsart wäre, wie das Objekt, und wenn zweitens die gesuchten Bedingungen a priori und von endlicher Anzahl wären sowie unbedingt mit sich selbst identisch blieben. Genau dann aber würde sich auch das Problem ergeben, wie es gelingen könne, aus einer derart „bereinigten" Immanenz die Transzendenz der Welt, das Sein einer realen Wirklichkeit zu begründen.

Heideggers Ansatz hingegen, der das Subjekt-Objekt-Schema vermeidet (vgl. SZ 6,176,229), kann nicht nur dieses Transzendenzproblem umgehen, er kann überdies auch zeigen, daß es nur ein Scheinproblem ist (vgl. HGA XX, 215ff.). Phänomenologisch läßt sich eine solche Subjekt-Objekt-Relation als Erkenntnisbeziehung nämlich gar nicht ausmachen. Welt und Dasein begegnen einander nicht im Verhältnis eines Erkannten zum Erkennenden. Ihr Verhältnis ist vielmehr das des praktischen Umgangs miteinander. Im Vollzug solchen Umgangs tritt zwar auch Erkennen als ein Modus des In-der-Welt-seins auf, aber es ist dies beileibe kein fundierender Modus (vgl. HGA XX, 222; SZ 61f.). Wahrheit ist deshalb auch kein Qualitätsnachweis der (subjektiven) Beziehung auf einen einfachen Bestand, der – in sich selbst nichtwidersprüchlich – als solcher zu erkennen oder zu verfehlen wäre. Wahrheit in Heideggers Sinn umschreibt vielmehr den Wesensverhalt der „Entdecktheit" des Seins im Seienden. Das umsichtig-besorgende Verhalten des Daseins entdeckt Seiendes „als" dieses oder jenes. Dieses Entdecken-können aber ist in der Erschlossenheit der Welt für das Dasein gegründet, in seinem In-der-Welt-sein. Insofern ist Dasein selbst als prinzipiell ent-deckend, auf-deckend, als das Verdeckte in die Unverborgenheit *(A-letheia)* stellend schon „in der Wahrheit". Der existentielle Modus der Verfallenheit des Daseins ins „Man", ins „Gerede" freilich läßt es zumeist wieder in die Unwahrheit abgleiten, von wo aus die Wahrheit als Entdecktheit dem Seienden immer erst abgerungen werden muß. Wahrheit ist demnach ein Charakter des Seins selbst, auf den hin Dasein Seiendes „auslegen" muß. Solche Weltauslegung geschieht nach dem Muster des „Um-willen", ist also zuletzt Modus der Selbstauslegung des Daseins auf sein Seinkönnen hin. Wahrheit „ist" also nur, sofern und so lange es Dasein gibt, ist auf Dasein „relativ". Aber Wahrheit ist gleichwohl nicht subjektiv beliebig, weil sie als „Entdecken" eine Seinsart des Daseins ist, in der dieses sich vor das Seiende gestellt sieht und gerade darin dessen wesensmäßige Unverfügbarkeit erfährt.[12]

Im selben Zusammenhang erledigen sich auch die Fragen nach der Realität einer Außenwelt an sich und nach ihrer Zugänglichkeit. Dasein hat immer schon Welt und muß sie nicht erst als an-sich-seiende konstruieren. Wenn von solcher Realität doch die Rede ist (als Welt der materialen Dinge, als Welt der Natur), so handelt es sich um eine mögliche Verständnisart von Sein, d.h. um eine in der existentiellen Orientiertheit des Daseins fundierte Auslegung des Sinnes von Sein. Realität hat keine ontologische Priorität, sondern ist auf das Phänomen der Welt-Besorgung und somit der Sorge zurückverwiesen (vgl. SZ 201,211).

Das Transzendenzproblem in der subjektstheoretischen Deutung ist demnach ein Scheinproblem, weil das heuristische Erklärungsmodell verfehlt ist. Die klassische Transzendentalphilosophie – Heidegger zufolge seit Descartes bis hin zu Husserl – gewinnt ihre Bezeichnung daher aus einem prinzipiellen Irrtum. Dennoch muß der transzendentale Anspruch wissenschaftlicher Begründung des Seins nicht aufgegeben werden, da auch ontologisch eine wesentliche Bestimmung des Daseins seine Transzendenz ist. Nur handelt es sich hier nicht um die Überschreitung einer vermeintlichen Immanenz auf transzendente Dinglichkeit hin. Vielmehr besagt Transzendenz des Daseins: „über sich selbst hinaus" auf das Sein des Seienden hin gerichtet sein (HGA XXIV, 425, vgl. 230). Gegründet ist diese Transzendenz in der ursprünglichen Zeitlichkeit des Daseins. Diesen Verhältnissen entsprechend aber kann dann auch die Fundamentalontologie eine „transzendentale Wissenschaft" genannt werden, insofern sie ihren Blick auf das Dasein selbst zurückrichtet (Heideggers „phänomenologische Reduktion"), um nun dieses spezifische Seiende auf sein Sein hin zu übersteigen (HGA XXIV, 29,23).

[12] Vgl. SZ § 44. Ein solches Wahrheitsverständnis ist schon in Husserls Prinzip der „Selbstgegebenheit" angelegt. Vgl. Tugendhat 1970.

§ 18. Reduktion – Konstruktion – Destruktion

Bedeuten diese Modifikationen Heideggers nun eine Verabschiedung des phänomenologischen Instrumentariums, wie wir es von Husserl her kennen? Keine Verabschiedung, aber Veränderung und Ergänzung. So hat auch die fundamentalontologische Fragestellung eine *Reduktion* zur Voraussetzung, nur geht sie nicht hinter die natürliche Einstellung auf ein transzendentales Bewußtseinsleben zurück, sondern sie sucht durch das Seiende hindurch, bzw. im Ausgang von ihm, auf das Verstehen des Seins dieses Seienden zu reflektieren. Solches Verstehen aber ist ein Seinscharakter des Daseins; daher stellt die Reduktion den Versuch einer radikalen Selbst-Verständigung dar. Philosophie ist ihrerseits eine Verstehensweise des faktischen Daseins, in der dieses sich „rücksichtslos" und „unnachsichtig auf sich selbst stellt" (HGA LXIII, 18; vgl. XXIV, 28f.).

Doch diese Reduktion ist nur ein negatives Verfahren und bedarf der Ergänzung durch einen positiven Leitfaden. Die Notwendigkeit dieser methodischen Ergänzung wird aus dem Umstand ersichtlich, daß sich faktisches Dasein auf sich selbst zurückwirft, um sein Sein in den Blick zu nehmen. Aber es kann solche Thematisierung nicht auf prinzipiell andere Weise leisten, als wie es sich auch sonst „verhält": indem es Sein verstehend-auslegend „entwirft". Ist nämlich Dasein an sich selbst „hermeneutisch", kann deshalb auch Philosophie des faktischen Daseins nur als „Hermeneutik" auftreten. Dieses Entwerfen des vorgegebenen Seienden (Dasein) auf sein Sein und dessen Strukturen hin bezeichnet Heidegger daher als „phänomenologische *Konstruktion*" (HGA XXIV, 29f.).

Aber noch ein drittes, für Heidegger das wichtigste Moment, kennzeichnet die phänomenologische Methode. Der Seinsentwurf des Daseins (die Konstruktion) ist je von der faktischen Erfahrung des Seienden und dem Umkreis der Erfahrungsmöglichkeiten her bestimmt. Also ist auch der Entwurf der Philosophie jeweils einem faktischen Dasein eigen, und das bedeutet hier: der geschichtlichen Verumständung einer philosophischen Forschungslage. Philosophische Forschung ist daher generell durch geschichtlich überkommene Möglichkeiten des Zugangs zu Seiendem und durch die Überlieferung vorangegangener Philosophie beeinflußt. Demnach ist das Sein auch für den philosophischen Blick spezifisch verdeckt, seine begriffliche Interpretation durch überkommene Begriffe und Horizonte belastet, die nicht ursprünglich ausgewiesen sind. Es gehört daher notwendig zur reduktiven Konstruktion des Seins eine *Destruktion*, d.h. ein kritischer Abbau der vermeintlichen Selbstverständlichkeit überlieferter philosophischer Erkenntnis. Neben Reduktion und Konstruktion tritt die Destruktion als kritische Philosophiegeschichte.

Das Fragen nach dem Sein ist somit selbst durch seine geschichtliche Abkünftigkeit gekennzeichnet. Dasein muß dieser Geschichte nachfragen, um sich in positiver Aneignung der Vergangenheit in den vollen Besitz der eigenen Fragemöglichkeiten zu bringen. Tradition, auch traditionelle Philosophie, verdeckt mehr, als sie überliefert. Die geschichtliche Verschüttung aufzudecken, bedeutet freilich nicht, sie dann abschütteln, sondern sie sich anverwandeln zu können (vgl. SZ § 6). De facto freilich bleibt historische Destruktion kritisch zersetzend, so beispielhaft in der für den hermeneutischen Ansatz vorausgesetzten Auflösung des Subjekt-Objekt-Schemas. Und hinsichtlich des wenigen Positiven, das den Sinn der Gegenwartsfrage aufzudecken helfen soll, ist nie ganz sicher, wie weit es sich einer tatsächlich mehr a-historisch wirkenden Konstruktion vom Heute her verdankt. Eine gewisse Gewaltsamkeit im Umgang mit Philosophiegeschichte deutet sich daher bei Heidegger gelegentlich auch an,[13] wenngleich ja erst der (nie erschienene) zweite Teil von ›Sein und Zeit‹ die „phänomenologische Destruktion der Geschichte der Ontologie" zur Durchführung bringen sollte (SZ 39). Heidegger ist hier der so umstrittenen „philosophischen Geschichtsforschung" insbesondere neukantischer Provenienz noch näher als seinerzeit Husserl,[14] näher jedenfalls als es ihm lieb sein mochte.

Desungeachtet stellt die hermeneutische Phänomenologie Heideggers die Basis einer philosophischen Sichtweise und Blickrichtung dar, deren Anspruch einen transzendentalen Idealismus in der Phänomenologie ebenso verabschiedet wie einen naiven ontologischen Realismus. Gleichwohl steht sie nicht in philosophiegeschichtlich leerem Raum, nicht in der selbstgemachten Eigentlichkeit eines „anderen Anfangs" des Denkens, auch wenn Heidegger gelegentlich dazu neigt, bedingungslose Radikalität mit absoluter Originalität zu verwechseln – etwa wenn er ankündigt, den „Scheinproblemen" anderer Philosophen auf phänomenologischem Weg schlichtweg „den Hals umdrehen" zu wollen (HGA LXIII, 82). Die Nähe seiner anthropologisierenden Phänomenologie insbesondere zu Husserls späteren thematischen Entwicklungen bleibt jedoch augenfällig. Allerdings formuliert Heidegger seine entscheidenden Thesen bereits in den frühen Freiburger und Marburger Vorlesungen, zu einer Zeit also, als Husserls „Vermensch-

[13] Vgl. z.B. seine Platon-Deutung HGA IX, 203–238.

[14] Vgl. oben § 5.

lichungsversuche" des transzendentalen Subjekts sozusagen noch in den Kinderschuhen steckten. Insofern ist nicht klar auszumachen, wer von wem hier mehr „gelernt" hat. Auch ist die anthropologische Erweiterung der Aktphänomenologie etwa durch Scheler nicht ohne Eindruck auf Heidegger geblieben.

Aber solchen wenig überraschenden Affinitäten zum Trotz bleibt doch eine Grunddifferenz als Folge des Heideggerschen „Paradigmenwechsels" entscheidend: daß es dem Konzept hermeneutischer Phänomenologie zufolge überhaupt keiner „Vermenschlichungsversuche" bedarf, weil der ontologische Status des Konstituierenden bereits der des existierenden Menschen *ist*. Der Mensch ist weder spätes Ergebnis der Selbstobjektivation einer ansonsten anonymen Konstitutionsinstanz, noch ist er bloß ein Thema, wenn auch das entscheidende, der phänomenologischen Forschung selbst; er ist vielmehr als existierender der Ursprung des Seins einer ganzen Welt und deshalb einzig legitimer Grund und Ziel der philosophisch-ontologischen Ursprungsfrage. Es kann nicht verwundern, wenn diese Art phänomenologischen Denkens im frühen 20. Jahrhundert schneller Konjunktur machte, als dies ein Husserl „im Banne des Intellektualismus" (Kern 1975, 123–157) jemals hätte erreichen können.

III. Existentialphänomenologie

> Sollte aber, gegen meinen Willen, sich eine Gegensätzlichkeit aufdrängen, so hieße das, ... ich muß mich im folgenden noch mehr als bisher hüten, in der Darstellung des Einen dieses stillschweigend gegen ein Anderes auszuspielen.

Mit der transzendentalen und der hermeneutischen Phänomenologie sind zwei exponierte Gebiete innerhalb der phänomenologischen Topologie bezeichnet, die auf jeweils verschiedene Weise Gefahr zu laufen scheinen, ein zentrales Anliegen philosophischer Meditation zu verfehlen. Dieses Anliegen betrifft die Aufgabe menschlicher Selbstbestimmung, die ihre Krisis in der scheinbar unüberwindbaren Spannung zwischen dem Anspruch auf radikale Selbstverantwortung für die eigene Existenz und dem Faktum unvermeidbarer Eingebundenheit in die kontingenten Strukturen der Welt findet. In der transzendentalen Phänomenologie liegt dieses Manko dort klar zu Tage, wo es nicht gelingt, die Spontaneität des Bewußtseins mit der Faktizität des weltlich affizierten Ich in befriedigenden Ausgleich zu bringen. Aber auch die hermeneutische Phänomenologie leidet an diesem Problem, wenngleich aus

dem entgegengesetzten Grund. Denn während der transzendentale Ansatz in einem artifiziellen „cogito" droht stecken zu bleiben, überspringt der hermeneutische Versuch das Bewußtsein auf einen Seinsbegriff hin, in welchem das Leben des Daseins einen zusehends medialen Charakter gewinnt, um schließlich – so in Heideggers Philosophie nach der „Kehre" – zum unselbständigen Vehikel eines seinsgeschichtlich autonomen Prozesses zu werden. In beiden Fällen ist die Existenz des Menschen unterbestimmt, sofern er in der Wirklichkeit ernstlich „nichts auszurichten" vermag, sei es, weil er solipsistisch verstümmelt, oder sei es, weil er ontologisch tyrannisiert wird.

Es überrascht daher nicht, wenn dieser scharfe Kontrast Vermittlungsmodelle herausfordert. Oder besser gesagt: Er wirkt erst als ein solch scharfer Kontrast aus der Sicht eines Vermittlungsmodells, das die phänomenologische Methode zwar unbedingt ernst nimmt, sie aber zugleich entschieden in den Dienst der existentiellen Problematik stellt. In diesem Sinne charakterisiert Paul Ricœur (1957, 19.10–8) insbesondere die französische Phänomenologierezeption namentlich Jean-Paul Sartres (1905–1980) und Maurice Merleau-Pontys (1908–1961). In beiden Fällen ist typisch Phänomenologisches vor allem in ihren früh verfaßten Werken zu orten.

§ 19. Phänomenologie der Freiheit

Die existentielle Problematik hebt aus phänomenologischer Sicht mit Fragen wie den folgenden an: Hat die Spontaneität des Denkens, die sich auf der menschlichen Ebene als Freiheit zu Entscheidung und Handlung bestimmt, noch einen einlösbaren Sinn angesichts der unmittelbaren Verstricktheit in die nackte Faktizität und Dinglichkeit der Welt? Wo ist der Ort der Verbindung zwischen der Souveränität des Bewußtseins und einer frontalen Gegenwart der Dinge zu suchen? Ist die Konstitution des Seins wirklich schon aus der formalen Struktur des Bewußtseins allein heraus gewährleistet? Andererseits: Kann man das Bewußtsein und seine Funktionen durch unmittelbaren Rekurs auf weltliches „Dasein" einfach überspringen, ohne zugleich mit dem Begriff der Spontaneität das Phänomen der Freiheit aus den Augen zu verlieren, sofern Freiheit sich doch vor allem im offenen Verhältnis des Bewußtseins zu sich selbst realisiert? Denn in der Freiheit wird das menschliche Dasein der Notwendigkeit ansichtig, sich selbst zu „wählen"; die „Rückseite" andererseits dieser Freiheit erscheint als „Geworfenheit" und situative Verumständung des eigenen Seins. Selbst-

wahl und Weltwahl, Selbstbezug und Seinsbezug kommen somit in *einem* Phänomen ans Licht (SN 588,610ff.).

Daß diese Struktur von Heidegger nur ungenau, von Husserl aber überhaupt nicht gesehen wurde, hat nach Sartres Verständnis darin seinen Grund, daß in beiden Fällen das Wesen des egologischen Selbstbezugs nicht resp. unter falschen Prämissen bestimmt worden ist. Heidegger hat die besagte Struktur nicht gesehen, weil er die egologische Reflexionsebene meinte ausklammern zu müssen; Husserl hat sie unter falschen Prämissen betrachtet, insofern er die Beziehung zwischen Bewußtsein und Ich als reines Erkenntnis- und nicht auch als Existenzproblem gesetzt hat. Für Sartre jedoch ist es genau dies: ein Existenzproblem und sogar die Quelle aller Existenzprobleme überhaupt.

Wie präsentiert sich dieses Problem in der phänomenologischen Beobachtung? Der Ausgang der Analyse vom unmittelbaren Bewußtsein bleibt unangetastet; aber daß in diesem Bewußtsein ein identisches ego als Träger seines cogito liegen sollte, wird abgestritten. Grund für diese Skepsis liefert die Beobachtung, daß die Einheit des Bewußtseins doch allein schon dadurch konstituiert wird, daß es sich faktisch in die Welt seiner Objekte vertieft. Sein „absoluter" Charakter wird nicht damit gesichert, daß ihm eine quasi-substantielle Identität, das transzendentale Ich, unterstellt wird, sondern dadurch, daß es *pure Erfahrung ist*; es ist ein Absolutes nichtsubstantieller Art. Vom cogito wird daher phänomenologisch zuviel behauptet, wenn es sogleich als ein *„ich habe* Bewußtsein" beschrieben wird; es darf vielmehr allenfalls heißen: *„es gibt* Bewußtsein" (TE 54,51; SN 22f.).

Die Ich-Verdoppelung in ein transzendentales und ein psychisches Ich ist sonach phänomenologisch nicht einsichtig zu machen. Gegen die Transzendentalphänomenologie wird deshalb behauptet, daß das ego weder formal noch material zum Bewußtsein hinzugehört; aber auch gegen die phänomenologische Daseinshermeneutik wird eingewendet, daß das reine Bewußtsein als ichlos-unpersönliche Vollzugsbestimmung von Erfahrung nicht einfach zu hintergehen ist. Denn diese Sphäre reiner Spontaneität ist zwar an sich ungegenständlich, „präreflexiv", gleichwohl ist sie nichts ohne die ihr korrelierende Sphäre der Objektivitäten. Bewußtsein ist leeres Nichts und dennoch „alles", sofern es Objektbewußtsein ist, sofern sein Sein sich darin erschöpft, sich zu transzendieren, um ein Objekt zu „erreichen". Das Sein des Bewußtseins ruht daher auf einem Sein, das es selbst nicht ist, auf. Man darf demnach sagen, das Sein des Bewußtseins sei auf transzendentes Sein gewissermaßen „angewiesen". Damit findet sich hier geradezu eine Umkehrung des entsprechenden Grundtheorems Husserls wieder, demzufolge Transzendenz auf Bewußtsein „angewiesen" ist, aber nicht vice versa (III/1, 104).

Sartre bezeichnet diese Ableitungen als „ontologischen Beweis" (SN 28): weil unleugbar ist, daß faktisches Bewußtsein ist, weil aber andererseits Bewußtsein wiederum nicht sein könnte ohne transzendentes Sein, an das es sich veräußert – so ist damit die Realität des transphänomenalen Seins begründet. Die Legitimität dieser Ableitungen gründet freilich in der Ansetzung einer strikt dichotomischen Struktur der Intentionalität: Bewußtsein ist ein radikal Leeres, ein Nichts, das sich auf Sein hin entwirft, um diesem wiederum *via negationis* Sinn zuzusprechen. Objektivierende Intentionen etwa werden als leere Intentionen verstanden, die über die gegenwärtige Erscheinung hinaus eo ipso auf die unendliche Ganzheit einer Reihe von (Folge-)Erscheinungen abzielen (Husserls „Leerhorizont"). Wären alle gegenständlichen Erscheinungen gegenwärtig gegeben, so würden sie völlig im Subjektiven aufgehen. Erst ihre Nichtgegenwärtigkeit, so lautet daher die explizite These Sartres, verleiht ihnen einen objektiven Sinn. *Die eigentliche Objektivität des Objekts ist sonach wesentlich als Mangel, als Nicht-Sein bestimmt.* Der Unterschied zu Husserls Lehrstück von der Leerintention liegt daher in einer Entkleidung des Bewußtseins von aller immanenten Motivationsbeziehung (TE 75; SN 77). Die Leerhorizonte objektivierender Auffassung „füllen" sich nicht auf dem Wege der Verfolgung genetischer, erfahrungsgeschichtlicher Motivationszusammenhänge, sondern bestimmen ihr Gegenständliches durch die radikale Nichtung derjenigen Materie, auf die die Intention abzielt. Denn die Leerintention leidet ja gerade an einem ihr wesentlichen Mangel, dem Nicht-Sein nämlich der in ihr vermeinten Gegenständlichkeit. Mit diesem Leiden jedoch wird erst der Charakter von Objektivität als Nicht-Subjektivität und damit Nicht-Verfügbarkeit anschaulich (SN 68,65).

Dieser Bewußtseinsvollzug als Nichtungsvollzug aber hat noch eine zweite Seite. Sie betrifft die Selbstqualifizierung des Bewußtseins im Bezug zum transzendenten Sein. Denn auch alle Eigenqualitäten entstammen einer Art Selbstnegierung des Bewußtseins: Es ist, indem es bei den Sachen ist, die es nicht selber ist; es *ist*, indem es etwas *nicht ist*. So kommt genau dadurch, daß das Bewußtsein ist, indem es stets sein eigenes Nichts ist, das Nichts auch in die Welt (SN 63). Auch ohne jede positive Bestimmung des cogito wird auf diese Weise der transzendentalphilosophische Primat des Bewußtseins gesichert. Zugleich aber erschließt Sartre eine spezifische Sichtweise, die es nun erst erlaubt, von Existentialphänomenologie zu sprechen.

Existentiell bedeutsam werden Sartres Beobachtungen nämlich dort, wo die ichliche Manifestation des Bewußtseins-Nichts in den Blick rückt. Ist das Ich nicht als identischer Einheitspol in der Immanenz des Bewußtseins zu finden, so trägt es demnach selber einen transzendenten Sinn; freilich nicht den eines dinghaften Objekts. Denn es ist ein Objekt, das nur in der Reflexion des Bewußtseins auf sich selbst erscheint. Es ist Objekt eines Bewußtseins „zweiten Grades", welches auf das gemeinhin anonym fungierende Bewußtsein ersten Grades reflektiert (TE 75,69). Ich sehe etwas und ich kann um dieses Sehen wissen; ich bin verliebt und ich kann um diese Liebe wissen. Genauer: Ich weiß im Wissen um mein Sehen zugleich um mich *als* einen Sehenden, im Wissen um meine Liebe erfahre ich mich zugleich *als* einen Verliebten. Das reflexive Bewußtsein „erfährt" sein Ich sonach als *Universalhorizont von Verhaltensweisen und Zuständen.* Solche Verhaltensweisen und Zustände erscheinen in der Reflexion als transzendente psychische Objekte. „Das Ego", schreibt Sartre, „ist den psychischen Objekten das, was die Welt den Dingen ist" (TE 70, vgl. 67). Wie die „Welt" ist auch das „Ich" jedoch ein Totalitätsbegriff, wie er im Alltag für gewöhnlich anonym bleibt. Als transzendente Totalitäten partizipieren aber beide an jenem „zweifelhaften Charakter", der jede Transzendenz begleitet, insofern sie sich gegen eine letzte Identifikation sträubt. Die konkrete Totalität „Ich" beschreibt eine allseits offene Struktur, die freilich – als durch das reflexive Bewußtsein konstituiert – wesentlich passiv bleibt.

Aber eben hier liegt die existentiell bedeutsame Pointe des Sartreschen Entwurfs: Denn einerseits ist das Ich passives Reflexionsobjekt, andererseits empfängt es von seiten des Bewußtseins eine Quasi-Spontaneität, die seine Handlungen, Zustände und Charaktere prägt. Während das Bewußtsein spontan agiert, ohne daß seinerseits etwas auf es zurückwirken könnte, da es *causa sui* ist, ist das Ich jedoch den Rückwirkungen seiner Verhaltensweisen frontal ausgesetzt. Alles was das Ich hervorbringt, wirkt wiederum auf es ein, um es zu qualifizieren (TE 75). So ist es je *konkrete Totalität*, aber als diese ist es von seiner Vergangenheit her und auf seine Zukunft hin offen und daher bildet es zugleich eine *ideale Einheit von Zuständen und Handlungen, die ihm in der Mehrheit nicht gegenwärtig sind*; also Einheit einer unendlichen Zahl von Zuständen und Verhaltensweisen, die es nicht mehr resp. noch nicht ist (TE 79). Indem das Ich Einheit wesentlich solcher Verhaltensweisen ist, in denen das Bewußtsein „zur Welt kommt", solches Zur-Welt-kommen sich aber als Nichtungsvollzug zuträgt, ist auch das Ich und seine menschliche Manifestation wesentlich dadurch charakterisiert,

daß es nichtend vom Sein zurücktritt. Dieses sich aus dem Sein Zurückziehen-Können macht seine Freiheit aus (SN 64f.).

Nun bedeutet aber Freiheit keineswegs nur Autonomie gegenüber dinglichem Sein; Freiheit ist vielmehr radikale Selbstverwiesenheit, insofern jedes ichliche Verhalten in Anbetracht seiner rückwirkenden Folgen primär einer Selbstwahl des Ich gleichkommt. Niemand und Nichts kann dem Ich diesbezüglich Hilfestellung bieten. Sein intentionales Verhalten hat vor allem eines zur Konsequenz: daß es die Horizonte des Lebens, das dieses Verhalten trägt, selbst verändert.

Das Bewußtsein weiß um diese seine Freiheit. Und dieses Wissen äußert sich im reflexiven Ergreifen des ichlichen Selbst als *Angst.* Angst ist das Bewußtsein, seine eigene Zukunft zu sein, aber in der Weise, sie eben (noch) nicht zu sein. Das Ich ist seine Zukunft, aber es ist sie nicht notwendig, weil nichts es zwingen kann, sein mögliches Verhalten, das ihm diese Zukunft sichern würde, tatsächlich durchzuhalten. Die Angst vor dem Abgrund veranlaßt mich, mein Möglichstes zu tun, mich von der Gefahr fernzuhalten – aber eben weil es nur ein *Mögliches* ist, was ich dazu tue, und kein von außen determiniertes Notwendiges, überwältigt mich die Angst immer wieder aufs neue, um mir schließlich sogar die Möglichkeit existentieller Unmöglichkeit zu eröffnen: selbst die Beendigung aller Möglichkeiten wird mir zur Möglichkeit. Meine Möglichkeiten machen mir Angst, weil es von mir allein abhängt, sie – und damit mich – im Dasein zu halten (SN 72–74).

Als Angst also schleicht sich das Nichts des Bewußtseins ins Dasein ein: Ich bin der, der ich sein werde, insofern ich vom Interesse an mir selbst aufgefordert bin, mich vom Jetzt aus auf meine Zukunft hin zu entwerfen. Aber ich bin zugleich nicht der, der ich sein werde, weil mich zunächst eine Zeitspanne von diesem zukünftigen Sein trennt; weil zweitens, was ich bin, keine sichere (im Sinne einer determinierenden) Grundlage für das ist, was ich sein werde; und weil schließlich nichts Äußeres mich in mein Sein-werden zwingen kann (SN 74).

Das Existenzproblem, um das es Sartre in diesen Ausführungen geht, liegt daher auf der Ebene der Beziehung zwischen Bewußtsein und Ich, die deshalb eine entschieden andere Bedeutung als noch bei Husserl erlangt. Die unendlichen Möglichkeiten des Bewußtseins zwingen zur konkreten Wahl des Selbst. Das fragend-nichtende Zur-Welt-Kommen des Bewußtseins andererseits stellt vor die radikale Möglichkeit des Nichts. Dieses Nichts aber enthüllt dem Bewußtsein die Notwendigkeit, nur als ein Sein existieren zu können, das dauernd um die Unbeständigkeit seines Daseins besorgt sein muß, sofern das „Durchhalten" dieses Daseins allein von seiner Selbstwahl abhängig ist (SN 131).

Unter dieser existentiellen Betrachtung erschließt sich jedoch das nach außen gerichtete Verhältnis des Ich zum welthaft kontingenten Sein auf problematische Weise, weil, wie Waldenfels (1983, 87) richtig feststellt, darunter eine nahezu „demiurgische" Beziehung zu verstehen ist. Alle realisierende Bestimmung des Seins ist Negation, wobei für diese Bestimmung im Sein selbst kein Anhalt gegeben ist. Zwar ist jenes Sein-Ansich, das uns der „ontologische Beweis" vorstellt, früher als das Nichts; alles Nichten spielt sich bereits auf dessen „Oberfläche" ab (SN 55). Aber alles, was sich auf dieser „Oberfläche" skizzieren läßt, ist immer bereits „menschliches Sein": Ich will Sein ergreifen „und finde nur noch *mich*" (SN 294). Bewußtsein „verlangt" zwar, daß das Sein dessen, was erscheint, nicht *nur* existiert insofern es erscheint, sondern daß das transphänomenale Sein dessen, was für das Bewußtsein da ist, selbst an sich da ist (SN 30). Doch auch in diesem Verlangen geht es dem Bewußtsein nicht ums Sein-Ansich, sondern einzig und allein um sein eigenes Sein, das aber eben nur *ist*, sofern es „ein Sein in sich einbezieht, das ein anderes als es selbst ist", wie Sartres Ergänzung des Heideggerschen Daseins-Satzes lautet (SN 29). Es gibt für uns demnach nichts anderes als menschliche Ordnungsstrukturen des Seins, die sich der Nötigung zur existentiellen Selbstbestimmung verdanken. Das Sein-Ansich bleibt ein Grenzbegriff; die Verumständung, vor deren Horizont die menschliche Selbstwahl stattfindet, ist von vergleichsweise harmlosem Charakter; denn alle Wahl „geschieht" schon immer im Rahmen eines menschlichen Weltentwurfs. Es bleibt offen, ob das Problem des Verhältnisses von Selbstbestimmungsanspruch und faktischer Bestimmtheit des Menschen durch Kontingenzaspekte, die ihm *im strengen Sinne* fremd sind, auf diese Weise nicht eher umgangen als gelöst wird. Womöglich setzt Sartres Freiheitsbegriff hier um einiges zu hoch an.

§ 20. Phänomenologie der Leibhaftigkeit

Die existentielle Relevanz der Differenz von spontanem Subjekt und faktischer Weltverwiesenheit wird aber wohl keineswegs erst im Freiheitspostulat virulent, sondern ist erkenntnistheoretisch bereits auf einer weit fundamentaleren Ebene zu beobachten. Sie wird bereits dort empfindlich, wo (wie bei Husserl) um der „Reinheit" des konstituierenden Bewußtseins willen die sinnlich-materiale Gegebenheit der Wirklichkeit auf den hyletischen Aspekt eines zuletzt undurchsichtigen Seins reduziert wird, das erst auf dem Wege eines „Konstitution" genannten intellektuellen Vollzugs mit „Sinn" zu „beseelen" ist. Diese

Konstruktion läßt sich phänomenologisch aber offenbar gar nicht einlösen. Wo gäbe es denn diese vor-sinnliche resp. dem Sinn von Welt vorausliegende Situation? Ist nicht alle Wirklichkeit und Welt sinnhafte Einheit, noch diesseits aller vermeintlich konstitutiven Aktivität? Phänomenologisch scheint es hingegen leichter einsichtig zu machen, daß jeder spezifischen Erkenntnishandlung eine „präobjektive Sicht" der Welt vorausliegt, in welcher ein „Situationssinn" sich reflexartig öffnet, dem alles Selbst- und Weltverhältnis sich nicht zu entziehen vermag. Von daher läßt sich mit Merleau-Ponty auch gegen Sartre einwenden, daß der Mensch weniger ursprünglich zur Freiheit als weit ursprünglicher „zum Sinn" „verurteilt" sei (PW 16, 104).

„Zum Sinn verurteilt" – d.h. dem Sinn nicht entgehen können, ihn nicht beliebig modifizieren oder gar souverän konstituieren können. Sinnstrukturen sind nicht ausschließlich meine „Zutat" zur Welt, sie sind vielmehr den konkreten Inhalten dieser Welt selber anhängig, sind unhintergehbare Orientiertheiten der erfahrbaren Wirklichkeit. Der „Blick", der sich der Welt bemächtigt, findet in den Dingen seinen Anhalt, sofern diese unvermeidlich in bestimmter Art orientiert sind. Das Nicht-Orientierte verweigert sich seinem Zugriff. Das auf den Kopf gestellte Porträt oder das von oben gesehene Gesicht des Freundes wirkt abstrus – solange der „Gedanke" die Ansichten nicht „richtigherum" rückt (PW 177, 254, 294 f.).

Es sind demnach solche Sinngestalten, in denen faktische Gegebenheiten und vernünftige Organisation eine ursprüngliche Einheit eingehen. Die dabei eingreifende Rationalität bedeutet nur soviel wie die Fähigkeit, den im Schnittpunkt heterogener Erfahrungen durchscheinenden Sinn zu „verstehen". Solches Verständnis aber ist nicht schon Urteilen, liegt vielmehr früher, ist elementares, unmittelbares „Wahrnehmen im vollsten Sinne des Wortes, ... nämlich Erfassen eines jedem Urteil zuvor dem Sinnlichen eigenen Sinnes" (PW 57).

Was solcherart bei Merleau-Ponty in eindrucksvollen Beschreibungen entwickelt wird, tritt häufig als Kombination phänomenologischer Beobachtungen mit Thesen der Gestaltpsychologie auf. Merleau-Pontys phänomenologischer Blick gewinnt unter diesem Einfluß seine Eigentümlichkeit (vgl. Boer 1978, 28 ff.). Insbesondere die gestaltpsychologische Eliminierung des Empfindungsbegriffs wird positiv aufgegriffen. Wahrnehmung ist eo ipso „Interpretation", nicht pure Empfindung, die dann noch, wie auch immer, einer internen Verarbeitung bedürftig wäre. Dem Wahrgenommenen eignet von sich aus eine Eigenbedeutung, die nicht einmal unbedingt ein Äquivalent im Verstande voraussetzt. „Dem Sehen bereits wohnt ein Sinn inne, der ihm seine Funk-

tion im Anblick der Welt wie in unserer Existenz zuweist" (PW 75; vgl. 22, 59–74). Ist aber der Empfindungsbegriff beseitigt, modifiziert sich auch der Begriff der Unmittelbarkeit: unmittelbar ist nicht die Impression, sondern die Struktur, „der spontane Zusammenhang der Teile" meiner konkreten „Lebenswelt" (PW 82).

Diese sinnhafte Struktur der Wirklichkeit ist sonach weder ein Dingliches noch ein Gedankliches (vgl. SV 143). Sie ist organisierte, „gestaltete" Einheit, in der sich das Subjekt mit der Welt um der Bewältigung seiner konkreten Existenz willen verbündet. Doch spiegelt sich in jeder einzelnen Strukturdeutung jene „Zweideutigkeit" wider, die der Subjektivität selber eignet, insofern sie in die Welt „geborenes" Bewußtsein ist. „In der (und in die) Welt geboren" heißt, sich selber sowohl als Ding wie als Denken, als sinnlich wie als sinnhaft, als Geist wie als Leib erleben (PW 25 Anm., 131). In der Wahrnehmung wird diese „Ambiguität" des Daseins konkret gelebt; in ihr öffnet sich ein mittlerer Bereich zwischen Vernunft und Faktizität, der nach unten wie nach oben hin offen ist: der einen instinkthaften Unterbau ebenso zuläßt, wie er einen rationalen Überbau fordert. Daher ist das Subjekt solcher Wahrnehmung auch keineswegs „rein"; es gibt überhaupt keinen Bereich, in dem das Subjekt ausschließlich bei sich selber wäre. Das Subjekt ist vielmehr stets nur „eine Möglichkeit von Situationen, weil es seine Selbstheit nur verwirklicht als wirklich Leib seiendes und durch diesen Leib in die Welt eingehendes". „Meine Existenz als Subjekt" ist eins „mit meiner Existenz als Leib" und darum auch eins mit der Existenz der Welt (PW 464; vgl. 429).

Phänomenologie, die den Knoten zwischen souveräner Subjektivität und kontingenter Wirklichkeit zu entwirren sucht, hat daher genau dort anzusetzen, wo der existierende Mensch sich „leibhaftig" in diesen Zusammenhang verwickelt findet: dort, wo leibhaftes Verhalten zur Wirklichkeit, wo die strukturierende Auseinandersetzung des lebendigen Organismus mit seiner Umwelt stattfindet. Wirklichkeitsauslegung ist Ausdruck des lebendigen Prozesses der leiblichen Selbstorganisation der Menschenwelt. Die phänomenologische Analyse dieses Prozesses ist daher primär Phänomenologie der leibhaftigen Existenz.

Gibt es nun kein „reines" Bewußtsein, ist Bewußtsein gar nur das universelle Milieu, worin sich Strukturen des Seins und der mannigfachen Verhaltensweisen des Menschen gewissermaßen begegnen – muß dann nicht auf den Versuch eines stringenten Ausweises der Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung verzichtet werden, weil er in einem Meer von Kontingenzfaktoren zu ertrinken droht? Diese Konsequenz ist für Merleau-Ponty nicht zwingend, sofern es gelingt, die „Logik der Welt" auf eine „Logik des Leibes" zurückzuführen, zumindest aber ihrer beider „Vermählung" anzuzeigen. Wenn es also gelingt, die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung auf „natürliche" Bedingungen der Inkarnation dieses Subjekts zurückzuführen, auf den Grund einer „Natur", die es „mit dem Sein gemein" hat, auf ein „allgemeines Gefüge" seiner Leiblichkeit, d.h. ganz konkret: auf das Sinne haben, Hände haben, Füße haben, einen Leibkörper haben (PW 254, 377; vgl. 499f.).

Merleau-Pontys Leibphänomenologie will mehr leisten, als nur eine Fortsetzung oder Vertiefung etwa der Husserlschen Analysen zum Leibproblem. Dort war der Leib als ein vermittelndes Glied (*nicht mehr* reiner Geist – *noch nicht* pures Ding) und Meilenstein auf dem schwierigen Wege zur Selbstobjektivation des transzendentalen Subjekts thematisch geworden. Bei Merleau-Ponty findet er sich hingegen in einer weit fundamentaleren Rolle wieder: Die transzendentale Dimension des Ich-denke ist immer bereits in eine ästhetisch organisierte Existenz integriert – und sie läßt sich daher nur hier beobachten. Die Existenz des Subjekts aber ist die Existenz seines Leibes, ist Leben in der Zweideutigkeit des Leibes und der Welt, in der für den Menschen alles sinnhafte Sein stets an der Grenze zum Un-Sinn liegt, umgeben ist von Undurchsichtigkeit, bloßer Wahrscheinlichkeit und zuletzt, daraus resultierend, existentieller Unsicherheit. Die eigentliche Frage, um die es nach Merleau-Ponty der phänomenologischen Aufklärung daher zu tun sein muß, ist die, „in uns und in der Welt das Verhältnis von Sinn und Un-Sinn zu begreifen" (PW 487).

Das Transzendentale wird ins faktische Bewußtsein verlegt. Es verliert damit aber keineswegs sein Geheimnis, gewinnt nun vielmehr seine Kraft aus einer Quelle, die ihm wesensmäßig unverfügbar bleibt: Im „Zur-Welt-sein" ist das inkarnierte Subjekt selbst niemals „völlig konstituiert" (PW 117). Seine Ambiguität, zugleich Ursprung der Welt und doch weltabhängig zu sein, läßt sich daher, so wie Husserl es versucht hat, *nicht* auflösen. Es läßt sich kein reines Denken jenseits dieser Zweideutigkeit finden. Eine „vollständige Reduktion", die dies erreichte, ist nicht vorstellbar (PW 11).

Die hier entwickelte Topologie der neben- und nachhusserlschen Phänomenlogiekonzepte findet in Merleau-Pontys früher Philosophie somit eine in ihrer Anschaulichkeit besonders eindringliche Variante jener durchgängig zu beobachtenden Tendenz einer Verabschiedung des transzendentalen Bewußtseinsprimats. In gewisser Weise schließt sich hier ein Kreis phänomenologischer Entwicklungsgeschichte: Der frühe, ästhetisierende Ausgangspunkt der Psychologie Carl Stumpfs,

demzufolge die in Frage stehenden „Strukturgesetze von Sachverhalten" an unmittelbar gegebenen Gestalten sinnlicher Totalitäten abzulesen seien (vgl. EW 33f.), findet in Merleau-Ponty einen neuen Fürsprecher. Nur ist der ehemals tragende *Begründungsgedanke*, wie er dann insbesondere die Phänomenologie Husserls beherrscht, nunmehr endgültig zugunsten eines schlichteren *Aufweisgedankens* zurückgenommen. Oder mit anderen Worten: Es geht nicht mehr darum, in apodiktischer Form nachzuweisen, warum etwas so sein *muß* wie es ist, indem die Seinsordnung auf eine intelligible Ordnung zurückgeführt wird; es reicht jetzt hin, mit deiktischer Geste zu zeigen, *daß* etwas so ist wie es ist, weil es faktisch im Zusammenspiel von geistiger mit sachhaltiger Wirklichkeit als in einem irreduziblen Ordnungszusammenhang „aufgehoben" ist.

Diese Ausrichtung läßt sich durch die meisten Gebiete „außerhusserlscher" Phänomenologie anhand paradigmatischer Verschiebungen gegenüber dem „Originalprogramm" verfolgen. Die ontologische Phänomenologie kehrt mit den Argumenten des frühen Husserl den Konstitutionsgedanken des späteren Husserl um: Erkenntnis ist Sinnannahme, nicht spontane Sinnstiftung. Die hermeneutische Phänomenologie verabschiedete den Gedanken einer Erkenntnisbeziehung zwischen mundanem Ich und transzendentalem Ego. Damit löst sich nicht nur der Spontaneitätsbegriff auf, sondern der Subjektsgedanke der philosophischen Tradition, auf welchem Husserls Egologie basiert, wird insgesamt hinfällig. Das existentialphänomenologische Denken schließlich stellt den transzendentalen Begründungsgang endgültig auf den Kopf: Nicht mehr wird die Wirklichkeit aus der Möglichkeit, sondern die Möglichkeit nun aus der Wirklichkeit „begründet", nämlich anschaulich ausgewiesen.

Es ist nun keineswegs so, daß etwa Husserls transzendentalphilosophische Analytik das eigene Anschaulichkeitspostulat in Frage gestellt oder stillschweigend unterlaufen hätte. Womöglich aber mußte ihn gerade der Versuch einer Bewahrung dieses Zugangsmodells vor den Fährnissen intuitionistischer Beliebigkeit zu einem methodischen Reduktionismus führen, der das ursprüngliche Sujet phänomenologischer Beobachtung schließlich abhanden kommen und an seine Stelle ein theoretisches Konstrukt treten ließ. Daß Husserl selbst zeitlebens unter dieser Konsequenz auch gelitten hat, zeigen seine in so vielen Zügen fragmentarisch gebliebenen Versuche einer Art Restauration der „Menschlichkeit" seines transzendentalen Subjekts.

Nicht alle hier genannten Interpretationsmodelle der Phänomenologie sind nun so auszulegen, als suchten sie nur eine Art Neuerschließung der intuitionistischen Dimension der Erfahrung zu leisten. Heideggers Fundamentalontologie zumindest wäre hiervon auszunehmen. Das in sein „Geschick" gestellte Dasein bekommt als Vehikel oder Medium der Seinsgeschichte zwar ein anderes, zuletzt aber ähnlich unmenschliches Antlitz wie Husserls „reines Ich". Merleau-Pontys Leibphänomenologie hingegen geht den Weg in die ästhetische Dimension des Erlebens entschlossen zurück – wenngleich auf dem Wege psychologisierender Aufweisung und um den Preis einer erneuten Einschränkung des phänomenologischen Forschungsfeldes auf das Paradigma der Wahrnehmung. Ob und wie jedoch die Phänomenologie als eine „ästhetische Theorie" jenseits solcher Beschränkung, aber doch noch diesseits vermeintlich transzendentaler Hybris vorstellbar ist, soll an dieser Stelle nicht mehr diskutiert, sondern nur noch als Frage genannt werden.[15]

IV. Phänomenologie des Sittlichen

> Das Schauen ... war eine Tätigkeit, es tat etwas, es griff ein.

Sind bislang vornehmlich die internen theoretischen Aspekte phänomenologischer Philosophie entwickelt worden, so soll in diesem letzten Abschnitt noch ein Ausblick auch auf Applikationsmotive gegeben werden, die in erster Linie den Fragestellungen der praktischen Philosophie entstammen. Dem innovativen Anspruch eines grundstürzenden Konzepts, wie es die Phänomenologie darstellt, ist nicht mit theoretischen Begründungsfragen Genüge getan. Insbesondere die anthropologischen Neigungen des späten Husserl, dann aber auch die anderen um die Frage nach dem Menschen – sei es als Person, als Dasein oder als Existenz – kreisenden phänomenologischen Entwürfe führen unvermeidbar über die Aufgabe der Wissensbegründung hinaus auf das Problem der Handlungsausrichtung, wie es sich in der Frage „Was sollen wir tun?" ausspricht. Praktische Applikationsaspekte sind überdies auf allen philosophischen Problemebenen gegeben, die sich auf entsprechende menschliche Verhaltens- und Lebensformen im weitesten Sinne beziehen: im Gebiet der Kulturphilosophie etwa, der Geschichts-, Sozial- oder Rechtsphilosophie. In Anbetracht des begrenzt zur Verfügung stehenden Raumes sei hier aber nur jene einschlägige Disziplin thematisiert, die sich als systematische Grundlage all jener Bindestrichphiloso-

[15] Vgl. die Diskussion dieser Frage z. B. bei Fellmann 1989.

phien herausstellt, sofern diese sich als philosophische Wissenschaften der sittlichen Welt des Menschen verstehen: die Ethik.

Bereits das transzendentalphänomenologische Motiv spontaner Sinnstiftung und Bedeutungsverleihung hat offenbar auch eine unmittelbar praktische Konsequenz: Was das Subjekt in bezug auf das phänomenal Gegebene „zu tun" oder „zu lassen" hat, liegt in seiner alleinigen Verantwortung. In Husserls Philosophie ist dieser Verantwortungsgedanke insofern in das Selbstverständnis des Phänomenologen eingegangen, als dieser sich in der Funktion eines „Therapeuten" sehen muß, der den beobachtbaren pathologischen Tendenzen der kulturellen und geistesgeschichtlichen Entwicklungen die Diagnose zu stellen und theoretisch gegenzusteuern hat. Eine phänomenologische Ethik freilich, die diesem universellen Gedanken ein systematisches Fundament hätte geben können, ist bei Husserl nicht einschlägig geworden.

Anders sieht es diesbezüglich schon bei Sartre aus, der den Verantwortungsgedanken im Freiheitsbegriff gründet. Diese unbedingte Freiheit verweigert der menschlichen Verantwortung allerdings ein ihr entsprechendes Korrelat unbedingter Verpflichtung. Es scheint auch dies noch eine Konsequenz des phänomenologischen Idealismus zu sein: daß dieser dem Subjekt kein autonomes Gegenüber, sei es materialer oder ideeller Art, zugestehen kann, das ineins mit seiner Auffassung nicht schon eo ipso auch „in seiner Macht" stünde. Das transzendentale Bewußtsein kennt per definitionem kein absolut Fremdes, das es nicht schon – und sei es auch nur *als* ein Fremdes – aus seinen Leistungen heraus konstituiert hätte. Es ist daher nicht möglich, Verantwortung aus dem Gedanken absoluter Verpflichtung herzuleiten, wie es seinerzeit Kant im Rahmen einer formalen Ethik versucht hat. Selbst die Herausforderung durch den anderen Menschen (sc. die Pluralisierung der Subjektivität) kann eine solche Verpflichtung nicht begründen – wenn der Andere nur als eine Art Parallelentwurf zum eigenen Ich ins Spiel gebracht wird, wenn er primär nur im Kontext von *Erkenntnis*leistungen auftaucht und wenn daher auch die gesamte Menschengemeinschaft lediglich als eine intermonadische Struktur konstruierbar ist. Will man hingegen ethische Verantwortung aus der Idee einer radikalen Humanität und der unbedingten Verpflichtung gegenüber dem Anderen herleiten, muß man an dieser Stelle mit der phänomenologischen Konstitutionstheorie brechen, wie es beispielsweise der ehemalige Husserl- und Heideggerschüler Emmanuel Levinas (*1906) in seiner Ethik getan hat.[16]

[16] Vgl. bes. Levinas 1961; dazu auch: Strasser 1983; Henrix 1984; Taureck 1991.

Ist aber damit die Unmöglichkeit einer originär phänomenologischen Ethik erwiesen? Gewiß nicht, wenn man unterstellt, daß das Gegenüber und Woraufhin menschlichen Handelns weder ein metaphysisch Unbedingtes noch ein formal Imperatives sein muß, um Handlungen sittlich qualifizierbar zu machen. Phänomenologische Beobachtungen zur „Sache" sittlicher Handlungen legen vielmehr Indizien offen, die auf die Gangbarkeit womöglich eines dritten Weges hinweisen. Dieser Weg ist im Anschluß an Husserls frühe Göttinger Phänomenologie vor allem von den sog. Göttinger und Münchener Phänomenologen[17] vorbereitet worden. Es handelt sich um den Weg der „Wertethik", die sich vor allem als Opposition gegen die formale Pflichtethik in der Tradition Kants versteht. Denn phänomenologisch, so die These, läßt sich zeigen, daß eine entscheidende Prämisse der Pflichtethik verfehlt ist: Es gibt im menschlichen (Trieb-)leben nicht jenes wertindifferente Chaos der Neigungen, das die Installation eines formalen Vernunftgesetzes notwendig machte, nach welchem das Wollen des Menschen geordnet werden müßte, um sittlich qualifiziert sein zu können. Es gibt keine Form von Verhalten, das nicht nach ethischen Maßstäben qualifizierbar wäre; und dies nicht, weil die Menschen einem unbedingten Sittengesetz verpflichtet wären, sondern weil alles Verhalten an Orientierungen ausgerichtet ist, die neben anderen auch bereits moralische Werte an sich tragen.

Dies nachzuweisen ist vor allem der deskriptive Ansatz der Phänomenologie geeignet, weil er nicht so leicht Gefahr läuft, vorschnell eine intellektualistische Verkürzung der sittlichen Phänomene vorzunehmen. Namentlich die ontologische Richtung der Phänomenologie bietet mit der Erweiterung der Aktgegebenheiten über die objektivierenden Akte auf die Gefühls- und Wertungsakte hinaus das Rüstzeug für derartige Analysen. Sie weitet das Korrelationsapriori von Aktvollzug und Aktgegenständlichkeit auf die emotive Ebene aus, legt darauf sogar das Schwergewicht, um so in einer phänomenologischen Analyse des Gefühlslebens die Basis für eine materiale Ethik zu finden: den eigentümlichen Seinscharakter sittlicher Werte.

Deren Sein muß vom Sein einer objektiven Sachenwelt unterschieden werden. Es soll sich hier jedoch sowenig wie dort um subjekt-relatives Sein handeln. Emotive Wertvorzüge dürfen daher ihren Grund nur im Bezugsgegenstand finden. Wollensrichtungen und Zwecksetzungen sind den Werten nachgeordnet (SGW II, 61). Personales Wollen, das sitt-

[17] Scheler (SGW II), Pfänder (1963 u. 1973 b), Reinach (1906 u. 1912), v. Hildebrand (1916, 1922, 1957 u. 1959).

lich qualifiziert sein soll, muß eine Wertrangordnung widerspiegeln, es erzeugt sie aber nicht. Eine ausgeführte materiale Wertethik – die durch das ›Formalismus‹-Werk Schelers nur vorbereitet wird (vgl. SGW II, 30) – hätte deshalb zu Recht in der Beobachtung menschlich-sittlichen Verhaltens ihren Anfang zu nehmen. Ein solch beschreibender „Anfang" soll hier daher exemplarisch vorgeführt werden, um daran Wesen und Grenzen phänomenologischer Wertethik anschaulich zu machen.

Ob solche Deskription sich dazu freilich in ein wie immer geartetes a-theoretisches Milieu begeben sollte oder überhaupt nur könnte, darf sogleich bezweifelt werden. Denn wenn phänomenologisch der Grundsatz gilt, daß *alle* Verhaltensbedingungen, gleich welcher Art, in Erkenntnisbedingungen fundiert sein müssen, die nicht nur theoretisch explikabel, sondern in denen auch – eben als in ihren „Bedingungen" – alle Akte theoretisch fundiert sein müssen, so ist auch das Sittliche von diesen Verhältnissen nicht ohne weiteres freizusprechen. Wie dies zu verstehen ist, soll im folgenden anhand einiger weniger Beobachtungen klarer werden.

§ 21. Praktisches Verhalten und Wertbezug

Schon Sokrates war bekanntlich der Auffassung, daß Tugend ein Wissen sei. Das darf nicht mißverstanden werden. Natürlich ist das rechte Tun des tugendhaften Menschen keine Frage technischen Wissens. Doch ist es vielleicht eine Frage des Erfolges oder Mißerfolges raffinierter Berechnung? Hängt die sittliche Qualität einer Handlung wesentlich von der Erlangung eines spezifischen Erkenntnisstandes, eines Erkenntnisvollzugs womöglich gar im Sinne kalkulierender Überlegung ab? Sokrates freilich spricht ausdrücklich dasjenige Wissen an, das seinerseits um das dem Menschen mögliche und seinem Menschsein zuträgliche Wissen weiß (vgl. Hinske 1968). Denn nirgends anders wird Wissen selbst so problematisch, als bei der Frage nach der praktischen Lebensführung, bei der alltäglichen Frage danach also, was wir zu tun und was wir zu lassen haben. Aber wie qualifiziert sich das dem Menschsein Zuträgliche?

Wäre es hinsichtlich dieser Frage nicht wünschenswert, wenn man sich zwecks Legitimation seines Tuns auf eine Instanz berufen dürfte, die sich allein theoretischer, diskursiver Kriterien zu bedienen hätte, rechtes von unrechtem Verhalten zu scheiden? Der Vorteil scheint auf der Hand zu liegen: Die praktische Handlung konfrontiert mit Wirklichkeit, indem sie in sie eingreift; sie zeitigt daher notwendig Folgen,

für die das Risiko nicht auszuschalten ist, dem Ziel einer guten Lebensführung zuwiderzulaufen; die handlungskalkulierende Überlegung hingegen beschäftigt sich nur mit „reinen" Möglichkeiten, eventuell in der Form fiktiver Ziel-Mittel-Abwägungen, die als solche existentiell als risikofrei gelten. Theorie ist daher, so möchte man meinen, eine Art Exerzierplatz fürs Leben.

An diesem Bild ist manches richtig, aber noch mehr falsch; denn es wiegt in trügerischer Sicherheit. Phänomenologisch läßt sich durch den Nachweis einer Strukturaffinität zwischen praktischem und theoretischem Verhalten nämlich zeigen, daß der Versuch, sich zum Zwecke von Handlungsbegründung in eine verantwortungsfreie Sphäre theoretischer Reflexion flüchten zu wollen, eine Illusion ist, und daß Handlungsqualitäten an Maßstäben zu messen sind, die zumeist aus anonymen Quellen individueller Sozialisierungs- und Lebensgeschichten fließen, und die auch die lebensfernste theoretische Betrachtung längst imprägniert haben, wenn diese als Argument in den praktischen Diskurs eingeht. Diese Strukturnähe wird sich überdies als fruchtbar für die generelle Frage nach einer phänomenologischen Ethik erweisen.

Zunächst ist zu klären, was überhaupt eine Handlung ist und vor allem: was eine Handlung als gelungen oder mißlungen qualifiziert, was als gut oder schlecht? Das sind, wie man leicht bemerkt, drei sehr verschiedene Fragen. Zunächst zur ersten: Was ist eine Handlung?

Eine Handlung, griechisch *praxis*, ist die Umsetzung eines gewollten oder gesollten Zweckes in die Realität. Nicht alle Tätigkeit ist sonach ein Handeln. Um von einer Handlung sprechen zu können, bedarf es offenbar verschiedener Bedingungen, die erfüllt sein müssen. Es muß ein *Sachverhalt* bewußt sein, der die Basis für einen ausdrücklichen *Willensentschluß* abgibt, etwas zu tun, um einen auf den Sachverhalt bezüglichen *Zweck* damit zu realisieren. Statt von Wille kann man vielleicht auch allgemeiner von *Stellungnahme* sprechen, die zu einer eingreifenden Tätigkeit gegenüber dem gegebenen Sachverhalt auffordert. Ein Beispiel: Ich sitze auf der Terrasse und gewahre das herannahende Unwetter. Diese Sachverhaltsauffassung veranlaßt mich etwa zu der Stellungnahme: Ich möchte nicht naß werden, ich sollte mich unterstellen. Danach tritt also der Vorsatz hinzu: Ich will ins Haus gehen. Doch auch das reicht noch nicht aus, sondern es muß nun tatsächlich noch ein Tun folgen: Ich realisiere die Absicht und gehe tatsächlich ins Haus. Mein Tun greift so in den Bedeutsamkeitshorizont eines gegebenen Sachverhalts ein, um diesen in bestimmter Hinsicht zu modifizieren. Man kann hier vielleicht die terminologische Unterscheidung von „Sachverhalt" und „Projekt" ins Spiel bringen, die Adolf Reinach (1912) für die Diffe-

renz theoretischer und praktischer Stellungnahme eingeführt hat: Der *Sachverhalts*auffassung schließt sich die *Projekt*konzeption an.

Demnach ist Handlung in der Hauptsache durch folgende Strukturelemente gekennzeichnet: 1. Sachverhaltsbewußtsein – 2. Wille oder Stellungnahme – 3. Projektvorsatz oder Absicht – 4. Projektrealisation (vgl. v. Hildebrand 1916, 29,37). Natürlich kann diese Struktur in Einzelfällen eigentümlich modifiziert werden. So kann etwa die Realisation eines Vorsatzes gerade darin bestehen, *nichts* zu tun. Oder man handelt, weil man der Anweisung eines Vorgesetzten folgt, ohne jedoch das eigentliche Handlungsziel selber zu wollen. Es sind noch andere Grenzfälle denkbar, auf die hier aber nicht eingegangen werden braucht.

Nun sind Handlungen keine neutralen Vollzüge, sondern sie stehen grundsätzlich unter Bewertungskriterien hinsichtlich ihrer Funktionalität, aber eben auch hinsichtlich ihrer sittlichen Qualität. Die erste Hinsicht ist in der Frage angesprochen, ob eine Handlung gelungen oder mißlungen sei. Es scheint recht einfach, diese Frage zu beantworten, denn sie betrifft offenbar nur ein technisches Problem: Es kommt darauf an, ob die Handlung ihr projektiertes Ziel erreicht oder nicht; ob es also gelingt – um obiges Beispiel noch einmal zu bemühen –, mich rechtzeitig vor dem Regen zu schützen oder nicht. Aber dieses Beispiel ist natürlich auch harmlos. Denn es kann ja Fälle geben, in denen das Handlungsziel zwar erreichbar ist, die Handlung aber dennoch als mißlungen zu bezeichnen ist, mißlungen nämlich in Hinblick auf eine allgemein gute Lebensführung. So mag etwa der Bankräuber sein Ziel erreicht, mag kassiert haben und doch unentdeckt geblieben sein. Ob seine Tat freilich einer guten Lebensführung im allgemeinen dienlich ist, wird fraglich sein. Und selbst jenseits solch eher abstrakter Erwägungen wird offen bleiben dürfen, ob die Handlung auch nur im Hinblick auf den Lebensentwurf des Täters selbst als gelungen bezeichnet werden kann – quälen ihn doch nun womöglich Gewissensbisse, fühlt er sich verfolgt und nicht wohl in seiner Haut. Hier, das ist offensichtlich, befinden wir uns jedoch schon längst auf der Ebene der sittlichen Handlungs*bewertung*, bei der Frage also, ob eine Handlung als recht oder schlecht, gut oder böse zu gelten hat.

Was macht nun also eine Handlung zu einer guten Handlung? Welches Strukturmoment der vier oben erwähnten ist für eine Entscheidung dieser Frage ausschlaggebend? Ist es die Kalkulation des Vorsatzes oder liegt das Kriterium diesseits der Handlung im Fundament etwa der Willensstellungnahme? Vieles spricht für die zweite Alternative; denn es ist in dieser Hinsicht auffällig, daß wir eine an sich verdienstvolle Handlung, die erst einer langen Überlegung bedurfte, bevor sie schließlich ausgeführt wurde, zumeist geringer schätzen, als dieselbe Handlung, wenn sie vergleichsweise spontan ausgeführt wurde. (Es spricht ja nicht eben für mich, wenn ich erst lange überlege, bevor ich das Kind vor dem Ertinken rette.) Andererseits: Um noch von Handlung sprechen zu können, muß die überlegende Ausrichtung der Willensstellungnahme eine Rolle spielen. Und überwiegend spielt sie ja auch eine positive Rolle; so gelten vergleichsweise wertneutrale Handlungen, die „ohne viel Überlegung“ vollzogen werden, doch in der Regel als fragwürdiger, als solche, die nach Nutzen- und Kostenabschätzung gut kalkuliert sind.

Ist es danach also noch richtig zu meinen, daß die Qualität der praktischen Überlegung ein zuverlässiger Indikator für die Qualität einer Handlung ist? Ist etwa die Rettung des Ertrinkenden deshalb weniger wert, weil man die Tat zuvor möglichst detailiert erwogen hat? Oder verdient umgekehrt der Bankräuber ein Lob, weil er sein Vorhaben besonders gut durchdacht hat? Diese Fragen sind wohl zu verneinen. Wenn die praktische Überlegung zu einem Beurteilungsfaktor der Handlungsqualität werden kann, dann aus einem Grund, der hinter sie zurück auf ihre Quellen verweist. Mit Adolf Reinach (1912, 300ff.) kann der Überlegung auf dem Gebiet praktischen Verhaltens allenfalls eine Art Symbolcharakter zugeschrieben werden, der seinerseits auf ein anderes, tiefer gelegenes Qualitätskriterium verweist. Der praktische Syllogismus, der die Schlußform der willensleitenden Überlegung beherrscht, „lebt“ nämlich gewissermaßen von der Rücksicht, unter die sein Obersatz gestellt ist. Solche Rücksichten sind – idealtypisch verkürzt – auf drei mögliche Formen beschränkt: 1. Es kann nach generellen Wertmotiven gefragt werden, die die Handlung einlösen möchte. (Ich tue dies und das, weil es *an sich gut, an sich ein Wert* ist, eben dies und das zu tun.) 2. Es kann nach dem Verhältnis der Handlung zum eigenen Interesse gefragt werden. (Ich tue etwas, weil es *für mich gut oder nützlich* ist.) 3. Es kann schließlich nach den Konsequenzen der Handlung hinsichtlich anderer Wertsetzungen und Interessen gefragt werden. (Ist, was für mich gut ist, auch gut oder etwa schädlich *für andere*, oder verhält es sich diesbezüglich neutral?) Je nachdem, wie nun diese Prämissen gesetzt sind, wird die Entscheidung über das Wie und das Überhaupt einer Handlung getroffen. Werden aber die verschiedenen Ebenen dieser Fragestellungen beachtet – die erste ist vielleicht als die ethische, die zweite als die pragmatische und die dritte als die moralische zu bezeichnen –, so fällt auf, daß ihnen immerhin eines gemeinsam ist: Sie sind Ausdruck einer wertbezogenen Basis des praktischen Kalküls. Ihre Differenzen sind dabei prinzipiell immer fest-

stellbar, etwa zwischen dem pragmatischen Interesse – wenn es regnet, stelle ich mich unter ein schützendes Dach, weil es für mich ungesund wäre, naß zu werden – und einer speziell sittlich relevanten Wertsetzung. Doch die Grenzen sind hier fließend, weil auch die pragmatische Überlegung im genannten Beispiel mit der Hypothese arbeiten könnte, Gesundheit – und darüber hinaus das Leben – sei generell ein schützenswertes Gut, ein Wert an sich. In der werttheoretischen Tradition von Scheler bis Reiner (1896–1991) hat man diesbezüglich von Werthierarchien oder Wertrelationen gesprochen (vgl. Scheler SGW II; Reiner 1974, 403 ff.; v. Hildebrand 1916, 51 ff.).

Weil Wertsetzungen also offenbar unvermeidlich in die Prämissen praktischer Überlegungen und daraus resultierender Handlungsentscheidungen einfließen, wird man sagen dürfen, daß Handlungen deshalb auch grundsätzlich den Charakter personaler Dispositionen, personaler Haltungen indizieren und nicht nur Ausdruck mehr oder weniger geschickter Anwendung von Klugheitsregeln sind.

Haltung *und* praktische Überlegung spielen ihre Rolle für den Handlungsentscheid. Moralphilosophie und Handlungstheorie neigen dazu, jeweils einen der beiden Aspekte zu isolieren und entweder Kalkül oder fundierenden Habitus für die Handlungsbeurteilung außer acht zu lassen. Aber es ist phänomenologisch einsichtig zu machen, daß es so etwas wie ein habituelles Vermögen der Wertsetzung oder, wie Husserl sagt, des „Wertnehmens“ (XXVIII, 370)[18] gibt, das die pragmatische Überlegung nicht überflüssig macht, sie jedoch fundiert. Ein Indiz für diesen Sachverhalt liefert auch die Beobachtung, die man in bezug auf die äquivoke Verwendung des Begriffs „Können“ im Sinne eines Handlungsvermögens machen kann. Wer zutiefst überzeugt von sich behauptet, keinen Mord begehen zu können, der muß mit dem möglichen Einwand rechnen, daß er es, unter pragmatischen Aspekten betrachtet, doch sehr wohl „könnte“; es ist ja vergleichsweise einfach, sich eine Waffe zu verschaffen und sie auch erfolgreich zu benutzen. Doch das habituelle Unvermögen überwiegt in der Regel das pragmatische Vermögen. Und so wird man generell sagen dürfen: Jeder Bezug einer Handlung auf ein projektiertes Ziel impliziert einen Zusammenhang mit einer personalen Disposition des Wertauffassens. Ansonsten ließe sich gar nicht erklären, woher sich ein solches vorpragmatisches „Ich kann“ resp. „kann nicht“ rechtfertigen wollte. Die Quelle der Wertentscheidung für oder gegen eine Handlung – im Sinne einer für die gute Lebensgestaltung wertvollen Handlung – liegt nicht in der praktischen

[18] Vgl. Melle 1990, bes. 41–44, sowie Schuhmann 1991.

Überlegung, sondern in einer weitgehend anonym wirkenden habituellen Grundstruktur der wertnehmenden Person (Scheler). Ob sich diese Grundlage allein als eine Kombination von Naturanlage und faktischer Gewöhnung verstehen läßt, wie seinerzeit Aristoteles annahm,[19] mag noch offen bleiben.

Um nun aber einer Mystifizierung des hier verwendeten Wertbegriffs zu begegnen, ist es hilfreich, die Affinitäten der beschriebenen praktischen Struktur zur Erkenntnisstruktur im theoretischen Verhalten zu entwickeln. Zuvor jedoch sei das bisher Gewonnene resümiert.

Handlung bedarf gewiß des theoretischen Kalküls, aber sie qualifiziert sich nicht allein aufgrund der Güte oder Mangelhaftigkeit der Überlegung. Die willentliche Stellungnahme wird durch die praktische Überlegung auf ein Ziel hin ausgerichtet, was, etwa aufgrund der Einsicht in nichtgewünschte Konsequenzen, schließlich auch zur Rücknahme des Willensprojekts führen kann. Doch all das erklärt nicht, woher der Wille nun selber stammt, der als Werteinsicht dazu führt, dieses oder jenes Projekt überhaupt ins Auge zu fassen. Man kann nicht „machen“, daß man etwas will. Die aufrichtige Versicherung: „Ich wollte, ich würde nur Gutes wollen“, bleibt allezeit und prinzipiell ein frommer Wunsch nicht nur deshalb, weil man sich über die Natur des Guten nicht ohne weiteres einig sein muß, sondern vor allem auch deshalb, weil der aktuelle Wille hier weder Mittel noch Wege findet, sein Ziel zu realisieren und den sozusagen „konjunktivischen“ Willen lebendig werden zu lassen. Und was für einen selber gilt, gilt dann erst recht mit Rücksicht auf andere. Wer ein Wollen will, und gar ein Wollen des anderen, macht sich notgedrungen unglücklich – jedenfalls solange das „Wollen-machen“ eine spezifische Willensmaterie intendiert und es nicht, wie etwa in einschlägigen Thesen des Neukantianismus, als Schlüsselbegriff einer auf das Prinzip der Selbstverantwortung des autonomen Subjekts bauenden Pädagogik fungiert (Natorp, Hönigswald). Davon soll hier aber nicht mehr die Rede sein.

Phänomenologisch läßt sich nun ein Erklärungsmuster für diese Beobachtungen mit Hilfe eines Strukturvergleichs zwischen praktischem und theoretischem Verhalten entwickeln. Es ist dabei zu erinnern, daß die theoretische Erkenntnis, wie sie auch in die praktische Überlegung einfließt, ähnlich eigentümliche Fundierungsverhältnisse aufweist, wie die praktische Handlung. Diese Analogie kann schließlich auch einige Stichworte zu einer phänomenologischen Ethik liefern.

[19] Eth. Nik. 1103 a 17–1103 b 1.

§ 22. Strukturaffinitäten theoretischen und praktischen Verhaltens: Stichworte zur phänomenologischen Ethik

Theorie und Praxis

Wo finden sich theoretische Komponenten in der genannten Struktur des Handlungsvollzugs? Mindestens an zwei Stellen: in der projektabwägenden Überlegung sowie in der zugrundeliegenden Sachverhaltsauffassung. Insbesondere die Sachverhaltsauffassung bildet zwar die Basis der praktischen Stellungnahme, die schließlich in der Handlungsausführung terminiert, sie scheint aber selbst noch jenseits aller praktischen Ambitionen zu liegen. Die Wahrnehmung etwa scheint ein völlig neutrales, passives Geschehen zu sein, dem die praktische Stellungnahme etwas hinzufügt, das ihm an sich völlig fremd ist. Dietrich von Hildebrand (1916, 9ff.) charakterisiert daher die Sachverhaltsauffassung als bloße „Kenntnisnahme" und unterscheidet sie von der stellungnehmenden Projektbeschreibung. Es ist aber zweifelhaft, ob diese schroffe Gegenüberstellung zutrifft. Denn man möge sich des früher gegebenen Beispiels erinnern: Ich gewahre das drohende Unwetter und ziehe entsprechende Konsequenzen für mein Verhalten in Hinsicht auf Zwecksetzungen. (Um nicht naß zu werden, stelle ich mich unter.) Ist jedoch das Gewahren des Unwetters unter dieser Hinsicht ein rein passives Geschehen? Ist das Unwetter, das ich gewahre, identisch mit den schwarzen Wolken, die ich sehe? Ja, „sehe" ich überhaupt die schwarzen Wolken, „sehe" ich nicht vielmehr das Drohende selbst, die Drohung, die sie für mich „bedeuten"? Ist der aufgefaßte Sachverhalt also tatsächlich ein *Sach*verhalt, oder ist er nicht eher ein *Bedeutungs*gehalt? Die These, die diesen Fragen folgt, lautet demnach: Schon die bloße Sachverhaltsauffassung, die als Basis der praktischen Stellungnahmen fungiert, impliziert bereits eine Urteils*position*, eine *Einstellung* des auffassenden Subjekts. Bereits die schlichteste Wahrnehmung ist kein passives Geschehen, kein pures Ergriffenwerden, sondern Synthesis und im weitesten Sinne „zielgerichtete" Aktivität. Wahrnehmung setzt zumindest Aufmerksamkeitshorizonte voraus, wie sie etwa im genannten Beispiel dazu motivieren, auf das Wetter zu „sehen", auf die Schönheit der Landschaft aber nicht. Man sagt ja tatsächlich so und nicht ohne Grund: Ich sehe, daß das Wetter schlecht ist oder die Landschaft schön – dabei wird mancher doch zweifeln, ob man Schlechtigkeit oder Schönheit „sehen" kann.

Es ist also offenbar doch so, daß der einfache Wahrnehmungsakt, der sich theoretisch als Urteilsvollzug, genauer als prädizierende Bestimmung eines Etwas zu Diesem oder Jenem beschreiben läßt, schon

Anleihen auf einer Wert- resp. Bedeutungsebene macht, die ihre Legitimität nicht bereits aus der materialen Gegebenheit des wahrgenommenen Etwas gewinnt. Diese Anleihen werden freilich in der Regel anonym aufgenommen. D.h., die Auffassung des Etwas *als* Etwas ist im Kontext natürlich-naiver Geradehineinstellung selbst nicht thematisch. Aussagen über derartige Als-Bestimmungen würden sogar sinnlos erscheinen. Wittgenstein (1935, 320) beschreibt das richtig: Niemand sagt „Das ist jetzt für mich eine Gabel", wenn er sie zum Essen benutzt. Das ändert aber nichts daran, daß solche Bedeutungszuweisungen einen Horizont voraussetzen, vor dem sie sich als qualifiziert oder nicht-qualifiziert ausweisen können.

Es wurde schon früher[20] erwähnt, daß Husserl im Rahmen seiner Analysen zur Phänomenologie der Wahrnehmung diese Beobachtungen unter dem Stichwort von der „intentionalen Mehr-Meinung der Wahrnehmung" abgehandelt hat. Wahrnehmung gelangt nie zu adäquater Evidenz. M.a.W., das Verhältnis zwischen dem, was sich mir sinnlich tatsächlich präsentiert, und dem, was ich darin „sehen will", bleibt immer defizitär. Und selbst die innere Wahrnehmung, die adäquate Evidenz gewährleisten soll (vgl. III/1, 329–332), ist ergänzungsbedürftig, sofern sie nur unter der Bedingung permanenter Wiederholbarkeit den Anspruch vertreten kann, ein vom einzelnen intentionalen Akt unabhängiges immanentes „Objekt" zu identifizieren (vgl. XVII, 165f.).[21]

Im Begriff der Intentionalität ist somit das quasi-voluntative Moment auch schon der theoretischen Erkenntnis erfaßt. Husserl zieht sogar die direkte Parallele zwischen der Intention und dem Interesse.[22] Der Wahrnehmungsvorgang liefert hierfür in der Tat eindrucksvolle Belege – weshalb Husserl ihn anderen Typen von Bewußtseinsakten auch stets vorgezogen hat. Man betrachte etwa folgendes: Es fällt auf, daß das Auge beim Lesen dazu neigt, bestimmte Schreibfehler im Text unbemerkt zu korrigieren. Jeder kann es leicht überprüfen: Steht in einem Wort irrtümlich ein kleines c anstelle eines kleinen e, so bedarf es schon großer Aufmerksamkeit, dies nicht zu übersehen. Das gelesene Wort *fordert* den fehlenden Querstrich und das Auge ergänzt ihn ohne wei-

[20] Vgl. oben S. 53.

[21] Dazu auch Tugendhat 1970, bes. 230ff.

[22] IX, 412: *„Inter-est* – in der Tat, wenn im weitesten Sinn von Interessiertsein, von Interesse gesprochen wird, so drückt sich damit unter einiger Erweiterung des normalen Wortsinns das Grundwesen aller Akte aus: ‚das Ich ist für irgendetwas interessiert' – ‚es ist intentional darauf gerichtet' besagt dasselbe."

teres. Man liest offenbar nicht, was da steht, sondern was da, dem Sinn des Satzes nach, stehen *soll*. Derartige Ergänzungsphänomene, die dem Muster eines zuvor unterstellten Sinns folgen, finden sich überall im täglichen Umgang mit der Wirklichkeit. Sie verdanken sich dem Interesse, die Textur der Welt lückenlos „lesen" zu können. So sieht man streng genommen keine Häuser und man „sieht" sie doch; denn was sich phänomenal präsentiert, ist eigentlich nur die Fassade – gemeint ist aber doch das ganze Haus, wenn ich auf seine Front weise, um anzuzeigen, wo ich wohne. Auch das Bedrohliche der Sturmwolken kann man eigentlich nicht sehen – aber man „sieht" es doch, weil man die phänomenalen Gegebenheiten „richtig" deutet, d.h. vor dem Horizont einer angemessenen Bedeutungsgebung auslegt.

Doch wo findet sich nun das Kriterium solcher „Angemessenheit"; was gewährleistet die objektiv „richtige" Deutung des „bloß" phänomenal Gegebenen? Woraus schöpft solche interessenspezifische Auffassungsleistung das Recht, das Sein einer transzendenten Realität zu unterstellen? Was garantiert deren Objektivität, zumal es da ja viele Objektivitätsformen zu geben scheint: Man kann sich ebensowohl über *das* Bedrohliche wie über *das* Romantische oder *das* meteorologisch Interessante eines Unwetters verständigen, und jedesmal meint man von einem objektiv bestehenden Sachverhalt zu sprechen.

Husserl antwortet auf diese Fragen zweigleisig. Erstens führt er das genetische Argument ins Feld: Inadäquate Erfahrung generiert sich auf dem Wege einer Erfahrungsgeschichte; adäquate Erfahrung ist iterativ und fordert das „immer wieder". In solcher Generation und Iteration begründet sich ein Auffassungs*habitus*, der Bedeutsamkeitshorizonte ausprägt, die sich wiederum in jeder neuen einschlägigen Erfahrung bewähren müssen. Deshalb erfährt der Architekt ein Haus anders als der Obdachlose, der Ingenieur wieder anders als der Kunsthistoriker. Keiner muß es deshalb jedoch „falsch" auffassen, weil er es vor einem für ihn bedeutsamen Horizont „versteht".

Aber man sieht leicht, daß auf diese Weise die Realitätsfrage nicht beantwortet wird, denn hinsichtlich der objektiven Grundlage ihrer Beurteilung können schließlich alle irren. Das Transzendenzproblem ist keineswegs gelöst. Daher bedarf es eines zweiten Arguments: des Intersubjektivitäts-Arguments. Die Konstitution einer objektiven „Welt für alle" setzt die Konstitution des „Wir" voraus. Oben wurde diese Problemstellung bereits entwickelt.[23] Wichtig ist hier nur Husserls Überzeugung, daß das Recht der Unterstellung einer „für alle" weitgehend

[23] Vgl. § 8.

identischen Weltrealität – einer Identität, die der Objektivitätsbegriff impliziert – sich nur über den intersubjektiven Konnex begründen läßt. Weil der Andere, den ich vorderhand selbst nur als phänomenal gegebenes Objekt erlebe, den Sinn trägt, so zu sein „wie ich", konstituiert sich auf diesem Wege eine Gemeinschaft strukturell gleichgearteter Subjekte, die nun in der Lage ist, zu einer gewissermaßen virtuellen „All-Anschauung" der Wirklichkeit zu gelangen. M. a. W., die für jeden einzelnen unvermeidbare Ergänzungsbedürftigkeit seiner Wirklichkeitsauffassung wird, sozusagen in Arbeitsteilung, durch die anderen miterfüllt: Ich sehe die Wirklichkeit deshalb als eine objektiv daseiende und soseiende an, weil ich unterstellen kann, daß auch jeder andere, der so ist wie ich, sie ebenso erfährt. Und diese Unterstellung läßt sich wiederum erfahrungsmäßig in der Beobachtung von Verhalten und Äußerung des Anderen bewähren. So konstituieren sich kulturkreisspezifische, sozial verbindliche Welt-Bilder, die soweit relativ bleiben, als zwischenkulturelle Transfers unterbleiben. Auf einer stets „kleiner" werdenden Welt überlappen diese Bilder einander jedoch mehr und mehr und scheinen zusehends globale Verbindlichkeit zu gewinnen, ohne freilich ihre historische Zufälligkeit darüber zu verlieren.

Was lehren nun diese Beobachtungen zur Frage nach der Strukturnähe praktischen und theoretischen Verhaltens? Sie weisen offenbar auf einen unmittelbaren Zusammenhang hin. Der Wille, zum Zwecke einer Sachverhaltsmodifikation einen „Eingriff" vorzunehmen, ein Projekt zu betreiben, wird bereits anonym aus jenem Bedeutsamkeitshorizont gespeist, vor welchem der Sachverhalt aufgefaßt wird. Aber dieser Horizont ist wesenhaft unergründlich, weil er sich mit jeder Bewegung, auch solcher zum Zwecke seiner eigenen Ursprungsklärung, weiter verschiebt. Die Willensstellungnahme gründet demnach auf dem anonymen Fundament sozialisierungs- und erfahrungsgeschichtlicher Abhängigkeit. Hier liegt eine gewissermaßen nach außen gewendete Analogie zum ebenfalls uneinholbaren „Kern der Person" (Scheler) vor, von dem schon die Rede war.

Damit klärt sich auch die bereits angesprochene Äquivokation im Begriff des Könnens wie folgt: Wir „können" nicht alles, weil wir nicht alles *wollen* können. Können kann eine praktische Möglichkeit umschreiben; dann fällt aus ihm heraus, was man praktisch nicht vermag, z.B. das Fliegen ohne Hilfsmittel. Können kann aber auch eine habituelle Potenz beschreiben; dann fällt aus ihm heraus, was man nicht wollen kann. Solches Wollen-Können entspringt habitueller Wertnahme, welche wiederum relativ auf historisch-soziale Situationskontexte zu sein scheint. – Doch wird man vielleicht einwenden: Tangiert

dies nicht die Willensfreiheit des Menschen? Kann man überhaupt gut oder schlecht handeln, wenn das Kriterium solcher Beurteilung in einem subjekts-jenseitigen Bereich angesiedelt wird? Damit ist die eigentliche Problematik einer phänomenologischen Ethik angesprochen. Darauf wird gleich einzugehen sein.

Die immanente „Absichtlichkeit" von theoretischen Bewußtseinsakten ist der Zielgerichtetheit praktischer Handlung also strukturell analog.[24] Der Sachverhaltsauffassung im praktischen Verhalten entspricht im Theoretischen das hyletische Moment, die material gegebene Urteilsbasis. Der Wert-Stellungnahme im Praktischen entspricht im theoretischen Verhalten der intentionale Gegenstandsentwurf gemäß einem zugrundegelegten Bedeutsamkeitshorizont. Der Projektabsicht entspricht die Erkenntnisabsicht; der Projektrealisation entspricht die Erkenntnis. Auch die theoretische Auffassung will nicht „irgendetwas" begreifen – sowenig wie die Handlung bloß irgendein Beliebiges tun will –, sondern sie will das „Richtige", den Sachverhalt in seinem wahren An-sich-Sein erkennen. Ich will nicht irgendeinen Text lesen, sondern den, der da steht. Ich will die Textur der Welt lesen, wie sie wirklich ist. Doch auch diese Lektüre ist stets ein Prozeß der Bewährung von Sinnentwürfen. Es sind Entwürfe, die auf Wahrheit gehen, so wie praktisches Verhalten auf Wahrhaftigkeit angelegt ist – Wahrhaftigkeit im Sinne der Übereinstimmung von Handlung, Verhalten und Haltung. Wahrheit ist regulative Idee des theoretischen, Wahrhaftigkeit die des praktischen Verhaltens. Was läßt sich nun daraus für eine phänomenologische Ethik folgern?

Ethische Konsequenzen

Wir können das oben angesprochene Problem zunächst wieder aufnehmen. Ist das Wertnehmen ein dem Wahrnehmen analoger stellungnehmender Vollzug, so ist dieser nur bedingt spontan. Es handelt sich offenbar immer um Stellungnahme von einer bereits vorgegebenen Position aus. Es handelt sich daher weitgehend um passive Synthesis, für die eine Art anonymer Horizontintentionalität eo ipso den möglichen Spielraum des Wahr- und „Wertnehmbaren" absteckt. Wenn aber der Wert einer Handlung sich schon aus dem vorgegebenen Werthorizont des kulturell und natürlich verumständeten Menschen herleiten läßt, wie kann dann noch von einem guten oder schlechten Handeln, wie kann von personaler Verantwortung die Rede sein? Die Frage muß

[24] Husserl spricht von einer Analogie der logischen mit der praktischen und der axiologischen Vernunft (vgl. XXVIII, 205 f.). Vgl. auch Melle 1990.

in zwei Teile zerlegt werden: Es ist erstens zu untersuchen, wie sich die Objektivität einer Wertzuweisung überhaupt konstituiert, sowie zweitens, auf welcher Ebene hierbei von moralischer Qualität zu sprechen ist.

Ist die Wertauffassung ein objektivierender Akt? Husserl verneint dies, weil Wertprädikate keine gegenständliche Vorstellung begründen, vielmehr bereits auf objektivierenden Akten anderer Form aufruhen sollen. Wertungen sind an sich „blind" und müssen sich „das Auge des Intellekts leihen" (XXVIII, 68, 64), um realisierbar zu sein. Damit aber stellt sich das Problem, daß die phänomenologische Theorie als Theorie objektivierender Akte solche Wertzuweisungsvollzüge offenbar gar nicht zureichend zu analysieren vermag (vgl. XXVIII, 268). Phänomenologisch zeigt sich allerdings das Gegenteil. Wenn nämlich gefragt wird, ob das wertnehmende Bewußtsein einen Sonderfall von Bewußtsein überhaupt darstellt, so ist das unbedingt zu verneinen. Es zeigt sich vielmehr umgekehrt, daß das wertende Bewußtsein das alltägliche, das theoretische, gegenstandskonstituierende Bewußtsein hingegen ein künstliches ist. Wie das Beispiel von der „Wahrnehmung" des drohenden Unwetters belegt, wie aber auch jedes andere Beispiel aus dem alltäglichen Leben zeigt, präsentiert sich uns unsere Umwelt primär als Werte-Welt (vgl. III/1, 58; IV, 27). Häuser, Tische, Kleider, Werkzeuge: sie alle sind „wertvoll" in bezug auf eine praktische Funktion. Diese Bedeutungsschicht haftet den Gegenständen wie von selbst an, obwohl sie sich natürlich der Funktionszuweisung durch das nach praktischer Orientierung strebende Bewußtsein verdankt. Aber diese Zuweisung unterstellt einen durchaus objektiven Geltungsanspruch. Der aufziehende Orkan ist nicht nur für mich bedrohlich, sondern man darf unterstellen, daß jeder „normale" Mensch einen herannahenden Orkan als bedrohlich empfindet. Das Leben des Ertrinkenden ist nicht allein für mich ein schützenswertes Gut und deshalb ein handlungsleitender Wert, sondern es ist zu unterstellen, daß diese Auffassung für andere Menschen ebenfalls zutrifft, zumal für denjenigen selbst, der zu ertrinken droht. Der Objektivitätsanspruch des Wertes resp. Unwertes präsentiert sich ähnlich, wie der des Wahrnehmungsgegenstandes: Er trägt die Bedeutung, ein „für alle" im wesentlichen Identisches zu sein (vgl. Reiner 1974, 134). Ich kann darin freilich irren; nicht jeder Wert muß tatsächlich für alle von gleicher Bedeutung sein. Doch die Generalisierungshypothese ist erstens im Sinne lebensweltlicher Orientierung praktisch notwendig; und zweitens entspricht sie der Tendenz der theoretischen Vernunft auf Wahrheit. Sowenig der Naturgegenstand sein objektives Sein dadurch gewinnt, daß ich ihn wahrnehme – denn er ist an

sich und für alle idealiter „derselbe" –, sowenig ist der Wert eine interessenspezifische Größe, wenngleich seine Realisation situationsrelativ bleibt (vgl. Scheler SGW II, 43).

Die Husserlsche Formel „Objektivität ist Intersubjektivität" (I, 137f.; XVII, 245,389 Anm. 1 u. ö.) scheint daher – was Husserl selbst nicht mehr verfolgt hat – insbesondere auch für die wertenden Akte bedeutsam, weil sie unmittelbar mit dem übersubjektiven Anspruch der Wertnahme die Subjekts*gemeinschaft* ins Spiel bringt. Jede Wertstellungnahme impliziert die Rücksicht auf den Anderen[25]; und zumal dann, wenn sie in Handlung mündet, wird offenbar, wie weit diese Rücksicht das praktische Verhalten prägt. Wenn aber der Wert solche Rücksicht impliziert, so qualifiziert sich an diesem Kriterium auch der Wert der Handlung. Wird auf diese Art die Einführung des Objektivitätskriterium in den Wertbegriff vorgenommen, so klingt das fast wie der Versuch einer transzendentalphilosophischen Reformulierung der „Goldenen Regel", die dann lauten könnte: „Wie ich erwarte, daß die Handlungsmaximen meiner Mitsubjekte prinzipiell auch für mich gültig sind, so sollten umgekehrt auch meine Handlungsmaximen ‚für alle' gelten können."

Aber ließe sich unter diesem Kriterium nun ein nicht-relativistischer Wertekatalog erstellen, der den kontingenten Status-quo-Charakter sozialer Konventionsformen transzendiert? Zu dieser Frage seien hier nur noch einige wenige und sicher keine endgültigen Bemerkungen erlaubt.

Max Scheler, der wohl bekannteste Vertreter einer phänomenologischen Wertethik, war mit Kant der Überzeugung, daß es ein Fehler, ein naturalistischer Fehlschluß wäre, eine unbedingt verbindliche Ethik auf der Basis einer aus Erfahrung gewonnenen Güterlehre entwickeln zu wollen. Aber er unterstellt, anders als Kant, die Möglichkeit, erfahrungsunabhängige objektive Wertstrukturen zu beschreiben, die an sachhaltigen Gütern und menschlichen Zwecken zwar illustrierbar, mit ihnen aber nicht identisch sind.

Läßt sich also ein solcher Wertapriorismus an den bisher gemachten Beobachtungen bewähren? Vermutlich nicht. Der Grund liegt im Unterschied zwischen der statischen und der genetischen Beschreibungshinsicht innerhalb der Phänomenologie, der auch eine Differenz der Schelerschen zur Husserlschen Philosophie ausmacht. Die statische Beschreibung faßt den Wertungsvollzug als eine Art subtilen Rezeptionsvorgang auf, der nach Scheler insbesondere auf der Ebene des Gefühls

[25] Daß dieser Andere freilich schon ein transzendental „vereinnahmter" ist, wie Levinas' Kritik lautet, ist phänomenologisch nicht zu vermeiden.

abläuft, wobei dem Wertempfinden eine idealidentische Entität, ein Wert-Sein entsprechen soll. Die genetische Analyse hingegen sucht den erfahrungsgeschichtlichen Prozeß des Zustandekommens solcher „Wertobjektivitäten" zu entschlüsseln, um darin die Bedingungen wertbezogenen Handelns namhaft machen zu können. An die Stelle der ontologischen Rezeptionsfrage tritt die transzendentalphilosophische Konstitutionsfrage. Der Wertungsvollzug gewinnt im Rahmen der Beantwortung dieser zweiten Frage aber keinerlei Sonderstatus und muß sich mit einem Objektivitätscharakter begnügen, der in seiner Art demjenigen auch anderer, z. B. gegenständlicher Erkenntnis entspricht: Beide verdanken ihren Geltungsanspruch mehr oder weniger gut – nämlich intersubjektiv – bewährten Unterstellungen. Für das sittliche Sollen heißt das, es trägt den Anspruch eines bloß hypothetischen Imperativs. Das gute Handeln, sagt Husserl (XXVIII, 143–145) sinngemäß, folgt dem einsichtigen Wollen des besseren Wertes. Von apodiktischen oder kategorischen Ansprüchen ist dabei überhaupt nicht die Rede. Die existentielle Problematik, die aus diesem Befund folgen mag, ist freilich keineswegs zu leugnen; sie ist aber andererseits auch kaum – quasi „handstreichartig" – mittels einer Hypostasierung ontologisch manifestierbarer Wertebenen nach dem Muster der Schelerschen oder Hartmannschen Ethik zu überwinden.[26] Wissenschaftliche Ethik ist eben nicht dazu da, dem einzelnen seine Entscheidungsverantwortung sei es durch inhaltliche, sei es durch methodische Vorgaben abzunehmen. Sie ist allenfalls tauglich, ihm die strukturell unhintergehbaren Bedingungen seines Handelns zu vergegenwärtigen.

Man sollte nach den bisherigen Ausführungen nun annehmen dürfen, daß es sich hierbei zuletzt um wesentlich anonyme, d. h. ebenso unvermeidbare wie unkontrollierbare Bedingungen handelt – man könnte sie schlicht Lebensbedingungen nennen –, die die Basis handlungsqualifizierender Wertungsvollzüge darstellen. Phänomenologische Wertphilosophie muß sich darum auch über die metaphysisch kontaminierten materialen Tugendlehren eines Scheler oder Hartmann hinausbewegen und zuletzt auf die generelle Forderung nach verantwortlicher Übernahme der je eigenen, kontingenten und durch keine Metainstanz vertretbaren Lebensgeschichte verweisen. Werte tauchen in solchen Lebensgeschichten immer nur als intersubjektiv konstituierte Präferenzen auf. Nachmetaphysische Werttheorien müssen daher die Partikularität und nur bedingte Apriorität dieser Werte, die Flexibilität der zwischen

[26] Vgl. Scheler SGW II; Hartmann 1962; hingegen anders bei Reiner 1974, bes. 396ff.

Werten herzustellenden Rangordnungen und die bloß lokale Geltung von Wertkonfigurationen berücksichtigen. Solche Wertethik kann deshalb auch nur als deskriptive, nicht als normative Disziplin auftreten. Ihre Beschreibung moralischer Verhältnisse entläßt den einzelnen nicht aus seiner Verantwortung, sondern macht ihm die individuelle Legitimationspflicht für sein Handeln vor dem Hintergrund seiner Sozialisierungs- und Lebensgeschichte nur um so anschaulicher. Und das hätte ein solcher deskriptiver Ansatz seinen sozusagen „großethischen" Alternativen, seien sie materialer oder formaler Art, voraus: Daß er die Kontingenz der Handlungsbedingungen weder durch die Hoffnung auf transzendent gesetzte Maßstäbe zu unterlaufen noch durch den überhistorischen Rückzug auf ein moralisches Gesetz zu überwinden sucht, sondern daß er vielmehr die Aufmerksamkeit dafür schärft, daß es ein risikofreies Terrain des Verhaltens nirgends gibt. Diese Einsicht scheint schließlich einer These Ludwig Wittgensteins (1930, 118) nahezukommen, wonach es schon schwer sei, Moral zu predigen, ganz unmöglich aber, sie zu begründen. Die These ist zu scharf, als daß sie aufgrund der wenigen hier gemachten Beobachtungen in dieser Form bestätigt werden könnte. Man müßte sie vielleicht umformulieren: Moral begründen ist gewiß schwer – und Moral predigen sicher nicht Aufgabe der Philosophie.

Mit den so beschriebenen Einsichten jedoch, wenn sie denn phänomenologisch zu gewinnen sind, kann ein Buch über die phänomenologische Philosophie wohl schließen, weil sie den Tenor der hier gegebenen Darstellung nur noch einmal pointieren: Daß es der Phänomenologie in all ihren Varianten, selbst in ihrer transzendentalen Form, vornehmlich darum ging und geht, die Stellung des Menschen in der Welt diesseits aller metaphysischen Substruktionen als eine Bewußtseins- und Erfahrungsstellung zu begreifen, die, so exzentrisch sie auch erscheint, doch eingebettet bleibt in die Strukturen einer ihm zuletzt unverfügbaren Wirklichkeit.

ABKÜRZUNGEN

CMS	Conrad-Martius, H.: Schriften zur Philosophie, 3 Bde., hrsg. v. E. Avé-Lallemant, München 1963–1965.
DGS	Dilthey, W.: Gesammelte Schriften, Leipzig/Berlin 1914ff., Stuttgart/Göttingen 1957ff., Göttingen 1970ff.
DP	Brentano, F.: Deskriptive Psychologie, aus dem Nachlaß hrsg. v. R.M. Chisholm und W. Baumgartner, Hamburg 1982.
ESW	Stein, E.: Edith Steins Werke, Louvain/Freiburg i. Br. 1950ff.
EW	Stumpf, C.: Zur Einteilung der Wissenschaften, Berlin 1907.
HGA	Heidegger, M.: Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. 1975ff.
SGW	Scheler, M.: Gesammelte Werke, Bern 1954ff.
P	Brentano, F.: Psychologie vom empirischen Standpunkt (1924–1928), 3 Bde., Hamburg 1971–1974.
PW	Merleau-Ponty, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung (Phénoménologie de la perception, Paris 1945), Berlin 1966.
SN	Sartre, J.-P.: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris 1943), Reinbek 1962.
SV	Merleau-Ponty, M.: Die Struktur des Verhaltens (La structure du comportement, Paris [1]1942, [2]1949), Berlin/New York 1976.
SZ	Heidegger, M.: Sein und Zeit (1927), Tübingen [15]1979.
TE	Sartre, J.-P.: Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939, Reinbek 1982.
TP	Stumpf, C.: Tonpsychologie, 1. Bd., Leipzig 1883, 2. Bd., Leipzig 1890 (Ndr. Hilversum/Amsterdam 1965).
VP	Brentano, F.: Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und Auguste Comte, hrsg. v. O. Kraus, eingel. v. F. Mayer-Hillebrand, Hamburg 1926 ([2]1986).
WP	Stumpf, C.: Die Wiedergeburt der Philosophie. Rektoratsrede Berlin, Leipzig 1908.

AUSWAHL WEITERFÜHRENDER LITERATUR ZU DEN EINZELNEN KAPITELN

A: Hering 1946; Gadamer 1963; Spiegelberg 1982a (§ 1) – Orth 1982; Orth 1984a; Orth 1984b; Schuhmann 1984; Waldenfels 1988; Bokhove 1991 (§ 2).

B: Diemer 1956; Szilasi 1959; Robberechts 1967; Janssen 1976; Künne 1986; Marx 1987; Schuhmann 1977; Orth 1989a; Orth 1989b; Ströker/Janssen 1989, 13–157; Bernet/Kern/Marbach 1989; Prechtl 1991; Waldenfels 1992.

I: Aguirre 1970; Rosen 1977; Ströker 1978; Boehm 1981; Seebohm 1990 (§ 4) – Landgrebe 1967; Janssen 1970; Meist 1972; Carr 1974; Ponsetto 1978 (§ 5).

II: Broekman 1963; Holenstein 1972; Marbach 1974 (§ 6) – Asemissen 1957; Claesges 1964; Held 1966; Melle 1983 (§ 7) – Held 1972; Mensch 1988; Römpp 1992 (§ 8).

III: Landgrebe 1963; Bachelard 1968; Grünewald 1977; Lembeck 1986; Heffernan 1989 (§ 9) – Drüe 1963; Gurwitsch 1965/66; Kockelmans 1967; Herzog 1992 (§ 10) – Aguirre 1982, 86–149; Janssen 1970; Marx 1970, 45–77; Ströker 1979 (§ 11).

IV: Ijsseling 1987; Mödersheim 1988.

C: Waldenfels 1983; Ströker/Janssen 1989; Waldenfels 1992.

I: Kuhn 1975; Spiegelberg 1982a, 166–305; Spiegelberg/Avé-Lallemant 1982; Ströker/Janssen 1989, 118–202.

II: Pöggeler 1963; Tugendhat 1970; Gethmann 1974; Marx 1980; v. Herrmann 1981; Pöggeler/Hogemann 1982; Pöggeler 1983; Bast 1986; Figal 1988; Merker 1988; Rentsch 1989.

III: Holz 1951; Kaelin 1962; Maier 1964; Geraets 1971; Natanson 1973; Frank 1977; Boer 1978; Silverman/Elliston 1980; Schilpp 1981; Biemel 1982; Melle 1983; Waldenfels 1983, 63–217; Smith 1985; Métreaux/Waldenfels 1986; Ströker/Janssen 1989, 251–335; Tilliette/Métreaux 1991.

IV: Roth 1960; Reiner 1964; Ingarden 1970; Shimomisse 1971; Métreaux 1973; Seifert 1976; Melle 1990; Schuhmann 1991; Kaufmann 1992.

LITERATURVERZEICHNIS

Aguirre, A.: Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Edmund Husserls (Phaenomenologica 38), Den Haag 1970.
–: Die Phänomenologie Husserls im Lichte ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik (Erträge der Forschung 175), Darmstadt 1982.
Asemissen, H. U.: Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls (Kant-Studien Ergänzungsheft 73), Köln 1957.
Avé-Lallemant, E.: Die phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers, in: P. Good (Hrsg.), Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern 1975, 103–121.
Bachelard, S.: La Logique de Husserl. Études sur logique formelle et logique transcendentale, Paris 1957 (erw. engl. Fassung: A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic, Evanston 1968).
Bast, R.: Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstadt 1986.
Bernet, R., I. Kern, E. Marbach: Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens, Hamburg 1989.
Biemel, W.: Die entscheidenden Phasen in der Entfaltung von Husserls Philosophie, in: ZPF 13 (1959), 187–213.
–: J.-P. Sartre. Die Faszination der Freiheit, in: J. Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V, Göttingen 1982, 87–125.
Boeckh, A.: Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften, hrsg. v. E. Bratuschek, Leipzig 1877.
Boehm, R.: Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie II. Studien zur Phänomenologie der Epoché (Phaenomenologica 83), Den Haag 1981.
Boer, K.: Maurice Merleau-Ponty. Die Entwicklung seines Strukturdenkens, Bonn 1978.
Bokhove, N. W.: Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert, Utrecht 1991.
Brand, G.: Welt, Ich und Zeit, Den Haag 1955.
Brandis, Chr. A.: Handbuch der Geschichte der griechich-römischen Philosophie, Berlin 1835.
Brelage, M.: Studien zur Transzendentalphilosophie, Berlin 1965.
Brentano, F.: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Freiburg i. Br. 1862.
– (VP): Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und

Auguste Comte, hrsg. v. O. Kraus, eingel. v. F. Mayer-Hillebrand, Hamburg 1926 ([2]1986).
Brentano, F. (P): Psychologie vom empirischen Standpunkt (1924–1928), 3 Bde., Hamburg 1971–1974.
– (DP): Deskriptive Psychologie, aus dem Nachlaß hrsg. v. R.M. Chisholm und W. Baumgartner, Hamburg 1982.
Broekman, J.: Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl (Phaenomenologica 12), Den Haag 1963.
Carr, D.: Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy, Evanston/Ill. 1974.
Cassirer, E.: Philosophie der symbolischen Formen, 3. Bd.: Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt [8]1982 ([1]1929).
Claesges, U.: Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution (Phaenomenologica 19), Den Haag 1964.
–: Zweideutigkeiten in Husserls Lebensweltbegriff, in: U. Claesges u. K. Held (Hrsg.), Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung (Phaenomenologica 49), Den Haag 1972.
Conrad-Martius, H. (CMS): Schriften zur Philosophie, 3 Bde., hrsg. v. E. Avé-Lallemant, München 1963–1965.
–: Die transzendentale und die ontologische Phänomenologie, in: Edmund Husserl (1859–1959) (Phaenomenologica 4), Den Haag 1959, 175–184.
Diemer, A.: Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie, Meisenheim a. Gl. 1956.
Dilthey, W. (DGS): Gesammelte Schriften, Leipzig/Berlin 1914ff., Stuttgart/Göttingen 1957ff., Göttingen 1970ff.
Drüe, H.: Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie, Berlin 1963.
Ehrenfels, Chr. v.: Über „Gestaltqualitäten" (1890), in: F. Weinhandl (Hrsg.), Gestalthaftes Sehen, Darmstadt 1978, 11–43.
Erdmann, J. E.: Vermischte Aufsätze, Leipzig 1846.
Fellmann, F.: Die Zweischneidigkeit des editorischen Verfahrens bei Husserls Nachlaß, in: Information Philosophie 5 (1988), 50–52.
–: Phänomenologie als ästhetische Theorie, Freiburg/München 1989.
Figal, G.: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt a.M. 1988.
Fink, E.: Vorwort zu Husserls ›Entwurf zu einer Vorrede zu den Logischen Untersuchungen‹, in: Tijdschrift voor Filosofie 1 (1939), 106ff. u. 319ff.
–: Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, hrsg. v. F.-A. Schwarz, Freiburg i. Br./München 1976.
Frank, M.: Das individuelle Allgemeine, Frankfurt a.M. 1977.
Frings, M.S.: Max Scheler. Drang und Geist, in: J. Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II, Göttingen 1991, 9–42.
Funke, G.: Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?, Bonn 1966.

Gadamer, H.-G.: Die phänomenologische Bewegung, in: Philos. Rundsch. 11 (1963), 1–45.
Geraets, T. F.: Vers une Nouvelle Philosophie transcendentale. La genèse de la Philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception, Den Haag 1971.
Gethmann, C.-F.: Verstehen und Auslegen. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers, Bonn 1974.
Grünewald, B.: Der phänomenologische Ursprung des Logischen. Eine kritische Analyse der phänomenologischen Grundlegung der Logik in Edmund Husserls ›Logischen Untersuchungen‹, Kastellaun 1977.
Gurwitsch, A.: Das Bewußtseinsfeld, Berlin/New York 1975 (frz. Original: Théorie du champs de la conscience, Brüssel/Paris 1957).
–: Edmund Husserl's Conception of Phenomenological Psychology, in: Rev. of Metaphysics 19 (1965/66) 689–727.
Hartmann, N.: Ethik (1926), Berlin [4]1962.
Heffernan, G.: Isagoge in der phänomenologischen Apophantik. Eine Einführung in die phänomenologische Urteilslogik durch die Auslegung des Textes der formalen und transzendentalen Logik von Edmund Husserl (Phaenomenologica 107), Dordrecht 1989.
Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes (1807), hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg [6]1952.
Heidegger, M. (SZ): Sein und Zeit (1927), Tübingen [15]1979.
– (HGA): Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. 1975ff.
Held, K.: Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik (Phaenomenologica 23), Den Haag 1966.
–: Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie, in: U. Claesges u. K. Held (Hrsg.): Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag (Phaenomenologica 49), Den Haag 1972, 3–60.
Henrix, H. H. (Hrsg.): Verantwortung für den Anderen – und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas, Aachen 1984.
Hering, J.: Von der phänomenologischen Bewegung. Ein Beitrag zur zeitgenössischen Philosophiegeschichte, in: Theol. Zschr. 2 (1946), 292–296.
Herrmann, F. W. v.: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Frankfurt a. M. 1981.
Herzog, Max: Phänomenologische Psychologie. Grundlagen und Entwicklungen, Heidelberg 1992.
Hildebrand, D. v.: Die Idee der sittlichen Handlung (1916), Darmstadt 1969, 1–126.
–: Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme (1922), Darmstadt 1969, 127–266.
–: Situationsethik und kleinere Schriften (Gesammelte Werke VIII), Düsseldorf 1957.
–: Ethik (Gesammelte Werke II), Düsseldorf 1959.

Hinske, N.: Zur Interpretation des Platonischen Dialogs Laches, in: Kant-Studien 59 (1968), 62–79.
Holenstein, E.: Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Edmund Husserl (Phaenomenologica 44), Den Haag 1972.
–: Eine Maschine im Geist. Husserlsche Begründung und Begrenzung künstlicher Intelligenz, in: E. W. Orth (Hrsg.), Sprache, Wirklichkeit, Bewußtsein. Studien zum Sprachproblem in der Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen 21), Freiburg i. Br./München 1988, 82–113.
Holz, H. H.: Jean-Paul Sartre. Darstellung und Kritik seiner Philosophie, Meisenheim a. Gl. 1951.
Husserl, E.: Gesammelte Werke, Husserliana, Den Haag/Dordrecht 1950 ff.
I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1931), hrsg. v. St. Strasser, 1950.
II: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (1907), hrsg. v. W. Biemel, 1950.
III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Einführung in die reine Phänomenologie (1913), 2 Teile, hrsg. v. K. Schuhmann, [2]1976.
IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, hrsg. v. M. Biemel, 1952.
V: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, hrsg. v. M. Biemel, 1952.
VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1936), hrsg. v. W. Biemel, 1954.
VII: Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte (1923/1924), hrsg. v. R. Boehm, 1956.
VIII: Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (1923/1924), hrsg. v. R. Boehm, 1959.
IX: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, hrsg. v. W. Biemel, 1962.
X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917), hrsg. v. R. Boehm, 1966.
XI: Analysen zur passiven Synthesis (1918–1926), hrsg. v. M. Fleischer, 1966.
XII: Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901), hrsg. v. L. Eley, 1970.
XIII: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß (1905–1920), hrsg. v. I. Kern, 1973.
XIV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß (1921–1928), hrsg. v. I. Kern, 1973.
XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß (1929–1935), hrsg. v. I. Kern, 1973.

XVI: Ding und Raum. Vorlesungen 1907, hrsg. v. U. Claesges, 1973.
XVII: Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, hrsg. v. P. Janssen, 1974.
XVIII: Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik, hrsg. v. E. Holenstein, 1975.
XIX: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, hrsg. v. U. Panzer, 1984.
XXI: Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlaß (1886–1901), hrsg. v. I. Strohmeyer, 1983.
XXII: Aufsätze und Rezensionen (1890–1910), hrsg. v. B. Rang, 1979.
XXIII: Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898–1925), hrsg. v. E. Marbach, 1980.
XXIV: Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07, hrsg. v. U. Melle, 1984.
XXV: Aufsätze und Vorträge (1911–1921), hrsg. v. Th. Nenon und H. R. Sepp, 1987.
XXVI: Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908, hrsg. v. U. Panzer, 1987.
XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922–1937), hrsg. v. Th. Nenon und H. R. Sepp, 1989.
XXVIII: Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914), hrsg. v. U. Melle, 1988.
Husserl, E.: Erinnerungen an Franz Brentano, in: O. Kraus 1919, 151–167.
–: Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik (1939), hrsg. v. L. Landgrebe, Hamburg [4]1972.
–: Briefe an Roman Ingarden (Phaenomenologica 25), Den Haag 1968.
Ingarden, R.: Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente, Stuttgart 1970.
IJsseling, S.: Das Husserl-Archiv in Leuven und die Husserl-Ausgabe, in: W. Jaeschke (Hrsg.), Buchstabe und Geist. Zur Überlieferung und Edition philosophischer Texte, Hamburg 1987, 136–146.
Janssen, P.: Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion um Husserls Spätwerk (Phaenomenologica 35), Den Haag 1970.
–: Edmund Husserl. Einführung in seine Philosophie, Freiburg i. Br./München 1976.
Jaspers, K.: Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München 1951.
Kaelin, E. F.: An Existential Aesthetics: The Theories of Sartre and Merleau-Ponty, Madison 1962.
Kant, I. (KrV): Kritik der reinen Vernunft (1781), Akad. Ausg. III, Berlin 1911.
–: Logik (1800), Akad. Ausg. IX, Berlin/Leipzig 1923.
Kaufmann, P.: Gemüt und Gefühl als Komplement der Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Tradition und phänomenologischen Ethik, besonders Max Schelers, Bern 1992.
Kern, I.: Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in

der Philosophie Edmund Husserls, in: Tijdschrift voor Filosofie 24 (1962), 303–349.

Kern, I.: Husserl und Kant. Eine Untersuchung zu Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus (Phaenomenologica 16), Den Haag 1964.

–: Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft, Berlin/New York 1975.

Kockelmans, J.J.: Edmund Husserl's Phenomenological Psychology. A historico-critical Study (Übersetzung des holländischen Originals von 1964), Pittsburgh 1967.

Kraus, O.: Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl, München 1919.

Künne, W.: E. Husserl. Intentionalität, in: J. Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV, Göttingen 1986, 165–215.

Kuhn, H., u.a. (Hrsg.): Die Münchener Phänomenologie (Phaenomenologica 65), Den Haag 1975.

Landgrebe, L.: Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie (1956), in: Ders., Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung, Gütersloh 1963, 143–162.

–: Phänomenologie und Geschichte, Gütersloh 1967.

–: Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschichte, in: Phänomenologie und Praxis (Phänomenologische Forschungen 3), Freiburg i. Br./München 1976, 17–47.

Lembeck, K.-H.: Husserls wissenschaftstheoretisches Programm, in: E. Husserl, Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, hrsg. v. K.-H. Lembeck, Hamburg 1986, S. VII–XXXIII.

–: Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie (Phaenomenologica 111), Dordrecht 1988 (a).

–: Wahrheitsähnlichkeit als Regulativ der Intentionalität? Ein Beispiel zum Verhältnis von Phänomenologie und moderner Wissenschaftstheorie, in: Zschr. f. allgem. Wissenschaftstheorie 19 (1988 [b]), 252–265.

Levinas, E.: Totalité et infini. Essay sur l'exteriorité, Den Haag 1961 (dt. Übersetzung v. N. W. Krewani, Freiburg i. Br./München 1987).

Lieber, H.-J.: Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur deutschen Philosophie der Jahrhundertwende, Darmstadt 1974.

Luhmann, N.: Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 72 (1986), 176–194.

Mach, E.: Erkenntnis und Irrtum, Leipzig [5]1926 ([1]1905).

–: Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt, Leipzig [9]1933 ([1]1883).

Maier, W.: Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty, Tübingen 1964.

Marbach, E.: Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls (Phaenomenologica 59), Den Haag 1974.

Marx, W.: Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang (Phaenomenologica 36), Den Haag 1970.

–: Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins, Hamburg [2]1980.

–: Die Phänomenologie Edmund Husserls, München 1987.

Meist, K.R.: Vernunft und Philosophiegeschichte. Zu Husserls philosophiehistorischer Begründung der phänomenologischen Idee der Philosophie, Bochum 1972.

Melle, U.: Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty (Phaenomenologica 91), Den Haag 1983.

–: Objektivierende und nicht-objektivierende Akte, in: S. IJsseling (Hrsg.), Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung (Phaenomenologica 115), Dordrecht 1990, 35–49.

Mensch, J. R.: Intersubjectivity and Transcendental Idealism, Albany/N.Y. 1988.

Merker, B.: Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls, Frankfurt a.M. 1988.

Merleau-Ponty, M. (SV): Die Struktur des Verhaltens (La structure du comportement, Paris [1]1942, [2]1949), Berlin/New York 1966.

– (PW): Phänomenologie der Wahrnehmung (Phénoménologie de la perception, Paris 1945), Berlin 1966.

Métreaux, A.: Max Scheler ou la phénoménologie des valeurs, Paris 1973.

Métreaux, A., und B. Waldenfels (Hrsg.): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken, München 1986.

Mödersheim, S.: Husserls Nachlaß und seine Erschließung, in: H.R. Sepp (Hrsg.), Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild, Freiburg i. Br./München [2]1988, 103–115.

Natanson, M.: A Critique of J.-P. Sartre's Ontology, Den Haag 1973.

Natorp, P.: Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes (einziges) Buch: Objekt und Methode der Psychologie, Tübingen 1912.

Orth, E.W.: Der Terminus Phänomenologie bei Kant und Lambert und seine Verbindbarkeit mit Husserls Phänomenologiebegriff, in: Arch. f. Begriffsgesch. 24 (1982), 231–249.

–: Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert, in: Ders. (Hrsg.), Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert (Phänomenologische Forschungen 16), Freiburg i. Br./München 1984 (a), 7–23.

–: Dilthey und Lotze. Zur Wandlung des Philosophiebegriffs im 19. Jahrhundert, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 2 (1984 [b]), 140–158.

–: Phenomenological Reduction and the Sciences, in: K.K. Cho (Hrsg.), Philosophy and Science in Phenomenological Perspective (Phaenomenologica 95), Den Haag 1984 [c], 153–170.

–: Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. Ein kritischer Kommentar, in: Ernst Cassirer, Symbol. Technik, Sprache.

Aufsätze aus den Jahren 1927–1933, hrsg. v. E.W. Orth u. J.M. Krois, Hamburg 1985, 165–201.
Orth, E. W.: Kulturphilosophie und Kulturanthropologie als Transzendentalphilosophie, in: Husserl-Studies 4 (1987), 103–142.
–: Art. ›Phänomenologie‹, in: Handlexikon zur Wissenschaftstheorie, hrsg. v. G. Radnitzky und H. Seifert, München 1989 (a), 242–255.
–: Phänomenologie der Vernunft zwischen Szientismus, Lebenswelt und Intersubjektivität, in: Profile der Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen 22), hrsg. v. E.W. Orth, Freiburg i. Br./München 1989 (b), 63–87.
–: Sozialwissenschaften zwischen Metaphysik und Beschreibung. Möglichkeiten und Grenzen der Phänomenologie bei der Bestimmung des Menschen, in: Man and World 22 (1989[c]), 133–149.
–: Der Begriff der Kulturphilosophie bei Ernst Cassirer, in: Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert, hrsg. v. H. Brackert und F. Wefelmeyer, Frankfurt a. M. 1990, 156–191.
Pfänder, A.: Logik, in: Jahrb. f. Philos. u. phänomenol. Forschung 4 (1921), 139–494.
–: Phänomenologie des Wollens. Motive und Motivation, München 1963.
–: Philosophie auf phänomenologischer Grundlage (Schriften aus dem Nachlaß 1), hrsg. v. H. Spiegelberg, München 1973 (a).
–: Ethik in kurzer Darstellung (Schriften aus dem Nachlaß 2), hrsg. v. H. Spiegelberg, München 1973 (b).
Pöggeler, O.: Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963.
–: Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Freiburg i. Br. 1983.
Pöggeler, O., und F. Hogemann: M. Heidegger: Zeit und Sein, in: J. Speck (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V, Göttingen 1982, 48–86.
Ponsetto, A.: Die Tradition in der Phänomenologie Husserls. Ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophiegeschichte, Meisenheim a. Gl. 1978.
Prechtl, P.: Husserl zur Einführung, Hamburg 1991.
Reinach, A.: Die Grundbegriffe der Ethik (1906), in: Ders., Sämtliche Werke I, München 1989, 335–337.
–: Die Überlegung. Ihre ethische und rechtliche Bedeutung (1912), in: Ders., Sämtliche Werke I, München 1989, 279–311.
Reiner, H.: Die philosophische Ethik, Heidelberg 1964.
–: Die Grundlagen der Sittlichkeit (2. erweiterte Auflage von ›Pflicht und Neigung‹, 1951), Meisenheim a. Gl. 1974.
Rentsch, Th.: Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung, München 1989.
Rickert, H.: Das Problem der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung, Heidelberg [1]1905, [3]1924.
Ricœur, P.: Sur la phénoménologie, in: Esprit 21 (1953), 821–839.
–: Phénoménologie existentielle, in: Encyclopédie Français XIX (1957), 19.10.8–19.10.12.

Robberechts, L.: Edmund Husserl. Eine Einführung in seine Phänomenologie, mit einem Nachwort von K. Held, Hamburg 1967.
Römpp, G.: Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie (Phaenomenologica 128), Dordrecht 1992.
Rosen, K.: Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie, Meisenheim a. Gl. 1977.
Roth, A.: Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte (Phaenomenologica 7), Den Haag 1960.
Sartre, J.-P. (TE): Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939, Reinbek 1982.
– (SN): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris 1943), Reinbek 1962.
Scheler, M. (SGW): Gesammelte Werke, Bern 1954 ff.
Schilpp, P. A. (Hrsg.): The Philosophy of J.-P. Sartre, La Salle/Ill. 1981.
Schuhmann, K.: Die Dialektik der Phänomenologie 1: Husserl über Pfänder (Phaenomenologica 56), Den Haag 1973.
– (Hrsg.): Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls (Husserliana Dokumente I), Den Haag 1977.
–: Phänomenologie. Eine begriffsgeschichtliche Reflexion, in: Husserl-Studies 1 (1984), 31–68.
–: Husserls Idee der Philosophie, in: Husserl-Studies 5 (1988), 235–256.
–: Probleme der Husserlschen Wertlehre, in: Reports on Philosophy 14 (1991), 45–52.
Seebohm, Th. M.: Kategoriale Anschauung, in: E. W. Orth (Hrsg.), Logik, Anschaulichkeit und Transparenz. Studien zu Husserl, Heidegger und der französischen Phänomenologiekritik (Phänomenologische Forschungen 23), Freiburg i. Br./München 1990, 9–47.
Seifert, Josef: Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?, Salzburg/München 1976.
Shimomisse, E.: Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik, Den Haag 1971.
Silverman, H. J., und F. A. Elliston (Hrsg.): J.-P. Sartre. Contemporary Approaches to His Philosophy, Pittsburgh/Penn. 1980.
Smith, J.: Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism, Basingstoke 1985.
Sommer, M.: Husserl und der frühe Positivismus, Frankfurt a. M. 1985.
–: Die Wissenschaft von allem Möglichen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 90 v. 18. 4. 1986.
–: Lebenswelt und Zeitbewußtsein, Frankfurt a. M. 1990.
Spiegelberg, H.: Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl, in: Philosophische Hefte, hrsg. v. M. Beck, V (1936), 72–91 (auch in: Studia Philosophica 39 [1970], 189–216).

Spiegelberg, H.: The Phenomenological Movement. A Historical Introduction ([1]1960), The Hague [3]1982(a).
–: Epoché und Reduktion bei Pfänder und Husserl, in: Ders. (Hrsg.), Pfänder-Studien (Phaenomenologica 84), Den Haag 1982(b), 3–34.
Spiegelberg, H., und E. Avé-Lallemant (Hrsg.): Pfänder-Studien (Phaenomenologica 84), Den Haag 1982.
Stein, E. (ESW): Edith Steins Werke, Louvain/Freiburg i. Br. 1950ff.
–: Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquino (1929), jetzt in: H. Noack (Hrsg.), Husserl, Darmstadt 1973, 61–68.
Strasser, St.: Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls, in: Philos. Jahrbuch 67 (1959), 130–142.
–: Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie, in: Waldenfels (1983), 218–265.
Ströker, E.: Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft, in: ZPF 32 (1978), 3–30.
– (Hrsg.): Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, Frankfurt a. M. 1979.
–: Husserls letzter Weg zur Transzendentalphilosophie im Krisis-Werk, in: ZPF 35 (1981), 165–183.
Ströker, E., und P. Janssen: Phänomenologische Philosophie, Freiburg i. Br./München 1989.
Stumpf, C. (TP): Tonpsychologie, 1. Bd., Leipzig 1883, 2. Bd., Leipzig 1890 (Ndr. Hilversum/Amsterdam 1965).
– (EW): Zur Einteilung der Wissenschaften, Berlin 1907.
– (WP): Die Wiedergeburt der Philosophie. Rektoratsrede Berlin, Leipzig 1908.
Szilasi, W.: Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls, Tübingen 1959.
Taureck, B.: Levinas zur Einführung, Hamburg 1991.
Tilliette, X., und A. Métreaux: M. Merleau-Ponty: Das Problem des Sinnes, in: J. Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II, Göttingen [3]1991, 181–230.
Troeltsch, E.: Der Historismus und seine Probleme. Erstes (einziges) Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (Gesammelte Schriften III), Tübingen 1922.
–: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (Gesammelte Schriften IV), Tübingen 1925.
Tugendhat, E.: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin [2]1970.
Waldenfels, B.: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a. M. 1983.
–: Phänomenologie in Deutschland. Geschichte und Aktualität, in: Husserl-Studies 5 (1988), 143–167.
–: Einführung in die Phänomenologie, Göttingen 1992.
Wittgenstein, L.: „Soll“ (1930), in: Ders., Schriften, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1964.
–: Philosophische Untersuchungen (1935), Frankfurt a. M. 1971.
Zeller, E.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. I/1, Leipzig [4]1876.

NAMENREGISTER

SACHREGISTER